مسألة المياه والطريق إلى السلام!

تتوزّع مواضيع هذا العدد من مجلّة **المشرق**، مع ختام سنةٍ وبداية أخرى، على مجالات شتّى، ابتداءً من مسألة المياه في بقعة الشرق الأوسط الجغرافيّة ـ السياسيّة، وأهمّيّة احترام الآخر، الشخص البشريّ، من خلال دراسة مفهوم الاحترام، وحاليّة الحياة الرهبانيّة ووظيفتها النبويّة في الكنيسة والعالم - إذ إنّ سنة ١٩٩٤ مخصّصة لإقامة السينودس من أجل الحياة الرهبانيّة ـ، مرورًا بما يثيره السينودس من أجل لبنان وأدبيّاته ومؤتمراته التحضيريّة من همومٍ على الصعيد المسيحيّ وأفكار وتطلّعات على الصعيد الوطنيّ، وصولاً إلى «ملفّ أدبيّ» يقوم على مقالات في الأدب القديم، والأدب السعوديّ الحديث، والنقد الأدبيّ في النظريّة والممارسة. وإلى جانب المتفرّقات التاريخيّة والجغرافيّة وبعض الإسلاميّات، تحتلّ مراجعات الكتب موقعًا هامًّا أردنا به الإشارة إلى ما تحقّقه بيروت ومدن أخرى من بلاد المشرق العربيّ في هذا المجال.

مسألة المياه! إنه موضوع يختصر في طيّاته مواضيع الشرق الأوسط السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. في هذه البقعة من العالم، توقّف التاريخ عند هذه المسألة المعضلة نظرًا إلى ما لها من نتائج على الحاضر والمستقبل، خصوصًا وأنّ التحوّلات التاريخيّة، إن على صعيد الاتّفاقات أو المفاوضات والمباحثات، تبدو أنها ستُخرج المنطقة من حالة الصراع العسكريّ السياسيّ إلى حالة الصراع الاقتصاديّ بكلّ أبعاده، وهي، مع مرور الزمن، ستحدُّ من النزعة نحو السيبان والفلتان إلى إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه في الأرض ومياهها.

ولكي لا يكون موضوع المياه دافعًا نحو حروب جديدة بين دولة وأخرى، أو مشروع اغتصابات في الأفق، لا بدّ من وضع الأطر القانونيّة الأساسيّة والمقاييس السياسيّة لكي تحافظ كلّ دولة على مياهها من أجل اقتصادها وتنمية مواردها. إلّا أنّ هذه الأطر والمقاييس المرتقبة لا تكفي، إذ إنّ المطلوب، على الصعيد اللبنانيّ مثلًا، وقف الهدر الحاصل والولوج في معركة الاستخدام الاقتصاديّ للمياه، التي هي ثروة لبنان الحقيقيّة. كلّنا يعرف كم هي عظيمة الحاجة إلى المياه في عالم يغلب عليه مناخ الصحراء: الحاجة الى الشرب، وحاجات الصناعة، والحاجات المدنيّة، وحاجة الزراعة. الحاجة إلى المياه، يمكن أن تكون الطريق إلى الحرب، ويمكن أن تكون الطريق إلى السلام الحقيقيّ، والطريق إلى مشاريع متقدّمة ـ هناك نموذجات منها في أكثر من بلد عربيّ ـ لتطوير الاستخدام الاقتصاديّ الصناعيّ للمياه المهدورة، حتّى في قساطل مياه الشرب.

مسألة المياه! إنها قضيّة رمز! فالمياه تشير في تقاليدنا المكتوبة وغير المكتوبة إلى الحياة. وحتّى إلى الحياة الأبديّة وملكوت الله (إشعيا ٤٤: ٣ـ ٥، سيراخ ٢٤: ٢٥ـ ٣٠؛ يوحنّا ٢: ١٩ـ ٢١، إلخ). الطريق إلى السلام الذي تتقدّم فيه الحكومات بعض التقدّم وتتطلّع إليه الشعوب بمزيج من اليأس والرجاء هو مناسبة لكي تحوّل حكوماتنا مسألة المياه إلى ورقة رابحة في يدها لا إلى ورقة ضغط عليها وعلى شعوبها. فلا ننتظر السلام والاتّفاقات لكي نباشر بدراسة الحاجات وضبطها وبالتالي إقامة المشاريع التي تأتي بالفائدة وترتقي بنا إلى السلام المنشود وإلى مصافّ الدول المتقدّمة.

مشاكل المياه في الشرق الأوسط

فرنسوا بُواداك*

إنّ مثل هذا الموضوع، الذي لم يُبْحث فيه، على ما يبدو، إلّا قليلًا في السنين العشرين الأخيرة (إذ كان الكلام يدور بالأحرى حول أزمة النفط، لا حول أزمة المياه)، أصبح اليوم موضع اهتمام جديد. والدليل على ذلك عدد المنشورات الحديثة والمقالات الكثيرة التي نجدها حوله في الصحف العربيّة والأجنبيّة[1]. لا شكّ أنّ ذلك يعود إلى الأهمّيّة الراهنة المولاة لهذا المجال، وإلى المزيد من الوعي للمراهنة على هذه المنطقة إجمالًا، مع أنّها تتأثّر بتبدّلات سياسيّة كبيرة.

لا نريد أن نقدّم هنا عرضًا لمجمل معطيات مشكلة المياه في الشرق الأوسط، فإنّ هذا الموضوع واسع ومتشعّب بوجه خاصّ. وتنقصنا المعطيات الموثوق بها والثابتة، فضلًا عن أنّ المسائل كثيرًا ما تبدو مترابطة، سواء أكانت علميّة أم اقتصاديّة أم سياسيّة. فسنكتفي بالقيام بجولة أفق عامّة حول الأوضاع الراهنة، مسلّطين الأضواء على هذا الرهان أو ذاك من رهانات المشكلة (القسم الأوّل). وسنحاول بعد ذلك أن نعزّز كلامنا ونحدّد مكانه بتقديم عرض لوضع المياه في النزاع

(*) F. Boëdec راهب يسوعيّ، باحث في «مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر» ومدرّس في «معهد التكنولوجيا الجامعيّ» (جامعة القدّيس يوسف - بيروت).

(١) د. نبيل سمّان، حرب المياه: من الفرات إلى النيل، بيروت، ١٩٩١.
حسن العبدالله، **الأمن المائيّ العربيّ**، بيروت، ١٩٩٢.
حـ. الموعد، **حرب المياه في الشرق الأوسط**، دمشق، ١٩٩٢.

الإسرائيليّ العربيّ من جهة، من خلال أوضاع الأراضي المحتلّة خاصّة، ووادي الأردن ونهر الليطاني (القسم الثاني)، ومن جهة أخرى بشرح ملابسات الخلاف الأساسيّ القائم بين تركيا وسورية والعراق في شأن وادي دجلة والفرات (القسم الثالث). وستطرّق بإيجاز (في القسم الرابع) إلى الموضوع من زاوية الشرع الدوليّ.

القسم الأوّل: بعض المعطيات العامّة

نريد، قبل كلّ شيء، أن نشير إلى بعض العناصر التي تدلّ على ما لمسألة المياه من أهمّيّة وضرورة ورهان.

نبدأ كلامنا بذكر بعض المعطيات البسيطة: يرى مركز الدراسات الدوليّة والاستراتيجيّة في واشنطن أنّ عددًا من بلدان الشرق الأوسط أوشكت أن تستنزف مواردها المائيّة، مع أنّ مجمل موارد المنطقة من شأنها أن تلبّي كامل الحاجات، إن وُزّعت وأُديرت كما يجب[٢].

وما هي الأسباب التي أدّت إلى هذا الوضع؟

المناخ أوّلًا، فإنّ الشرق الأوسط بشبه كامله يقع في منطقة قاحلة، من جهتَي خطّ العَرْض الثلاثين، حيث تقلّ الأمطار ويشتدّ التبخُّر.

ثمّ إنّ هناك هوّة بين ازدياد سريع في عدد السكّان وكمّيّة المياه التي في تصرّفهم. فإنّ عدد سكّان المنطقة (بما فيها تركيا، بمعزل عن إيران) يبلغ نحو ٢٥٠ مليون ساكن. ويرى البنك العالميّ أنّ هذا العدد سيزداد ٥٥ بالمئة بين سنة ١٩٨٠ و٢٠٠٠[٣]. وأمام طلب يزداد يومًا بعد يوم، لا يمكن أن تتجدّد موارد المياه، بل تميل إلى النَضَب. وعلى سبيل الدليل على انخفاض المياه التي في تصرّف السكّان، نذكر وضع

---

(٢) «الشرق الأوسط والأمن المائيّ: الماء من المعطيات الرئيسة للسلام»، في جريدة السفير ١١/١٠/١٩٩٢.

(٣) John Kolars, «The course of water in the Arab Middle East», *Arab American Affairs*, Summer 1990, p.62

الأراضي المصريّة. ففي ١٩٧٢، كان في متناول كلّ مصريّ ١٦٠٠ متر مكعَّب من الماء في السنة. وفي ١٩٩٢، نزل هذا المعدَّل إلى ١٢٠٠، ويقال إنّه سينخفض إلى ٨٠٠ في سنة ٢٠٠٠، وهذا شأن سائر البلدان: ففي إسرائيل والأردنّ، معدَّل الماء لكلّ ساكن هو حاليًّا ٣٠٠ متر مكعَّب في السنة. أمّا الفلسطينيّون، بما فيهم سكّان غزّة، فليس لكلّ منهم إلّا ١٦٥ مترًا مكعَّبًا (وإن اقتصرنا على فلسطينيّي الضفّة، ينخفض المعدَّل إلى ١٠٠ متر مكعَّب(٤). ولا ينجو من هذا النقص، في الوقت الحاضر على الأقلّ، إلّا لبنان حيث المعدَّل هو ٣٠٠٠ متر مكعَّب، والعراق حيث هو ٤٥٠٠.

هذا وإنّ السياسة القليلة التبصّر التي اتُّبعت في إدارة المياه قد أدّت في بعض البلدان إلى عواقب تُشغل البال. فهناك انحطاط في نوعيّة المياه يسبّبه ازدياد في نسبة الأسمدة الكيمائيّة المتسرّبة إلى الينابيع والطبقات المائيّة الجوفيّة وإملاحُها من جرّاء الإفراط في استغلالها، فضلًا عن سوء حال شبكة المياه والمجارير القديمة. ومن جهة أخرى، فإنّ الطرق المتّبعة في السياسة الزراعيّة، وهي تنمّ دائمًا عن الطموح وكثيرًا ما عن الأهداف العقائديّة، تبدو أحيانًا مفرطة تستلزم أن يكون الريّ متطوّرًا ومدعومًا، فتزيد في خطورة الأوضاع، يرافقها انخفاض قد يكون قتّالًا، كما في سورية، في مستوى الطبقات المائيّة(٥). لكنّ المجموعات السكّانيّة الزراعيّة كثيرًا ما تكون الأكثر عددًا في بلدان المنطقة، وإن رُفعت أسعار الماء، تُعرَّض الأنظمة السياسيّة القائمة للخطر. وبعبارة أخرى، يجوز لنا أن نقول بأنّ مختلف بلدان المنطقة اهتمّت بالمياه لتوزيعها أكثر منها لحفظها واقتصادها.

---

(٤) Elisabeth Picard, «Les problèmes de l'eau au Moyen-Orient; Désinformation, crise de gestion et instrumentalisation politique», *Monde Arabe, Maghreb-Machreq*, Documentation Française, N° 138, Oct. - Déc. 1992, p.5.

(٥) ٨٠٪ من المياه المستعملة في لبنان وإسرائيل وسورية والأردنّ تُستخدم للزراعة، و٩٠٪ في مصر.

وهناك أخيرًا سبب أكبر، وهو الخلاف القائم بين البلدان من حيث تقاسم تلك الموارد، بغضّ النظر عن توحيد الجهود، يضاف إليه فراغ قانونيّ، على صعيد الشرع الدوليّ، في مثل هذا المجال، فإنّ البلدان المعنيّة لم تتوصّل إلى التحادث عن هذا الموضوع. وعلى سبيل المثال، فإنّ اجتماع القمّة التي تقرّر عقده حول هذه المسألة في إسطنبول في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩١ («القمّة العالميّة حول مياه الشرق الأوسط») أُرجئ إلى أجل غير مسمًّى، لقلّة عدد المشاركين العرب.

القسم الثاني: المياه في النزاع الإسرائيليّ العربيّ

إلى جانب مشكلة مستقبل المنطقة السياسيّ، لا شكّ أنّ مشكلة الموارد المائيّة بين الإسرائيليّين واللبنانيّين والسوريّين والأردنيّين هي أكثر المشاكل تعقّدًا. فالتكهّن بما سيكون المستقبل مرتبط، إلى حدّ بعيد، بالطريقة التي تتّفق بها البلدان على تقاسم تلك الموارد. ولكي ندرك تعقّد المشكلة وضرورتها وبُعدها الإقليميّ الحقيقيّ، سننطلق من الوضع الراهن في الأراضي المحتلّة (الفقرة ٢)، ثمّ نبحث في وضع نهر الليطاني (الفقرة ٣) والأردنّ (الفقرة ٤). ولكنّه من المفيد أن نعرف ما هو الموقف اليهوديّ العقائديّ التقليديّ من مسألة المياه (الفقرة ١)، فيكون هذا التمهيد خلفيّة تمكّننا من تحديد موقع ما سنقوله.

الفقرة ١: الموقف اليهوديّ

يظهر هذا الموقف بما يكفي من الوضوح من خلال تاريخ دولة إسرائيل. إنّ مشكلة المياه هي، بعبارة أخرى، مشكلة أمن إسرائيل. فإنّ ذلك القلق، وهاجس التمسّك بالفكرة التي هي في أساس الحركة الصهيونيّة، وأسطورة البرّيّة التي تعود إلى الإزهار، كلّ ذلك يظهر من خلال الخطب التي ألقاها الزعماء اليهود منذ مطلع هذا القرن حتّى اليوم. فطوال تلك السنين، لم تُهمل إسرائيل شيئًا للوصول إلى الأهداف الأمنيّة التي تراها ضروريّة، وللاقتراب بذلك من العهد الذي قطعه الربّ

لإبراهيم، والذي ذكره في الكتاب المقدّس، في سفر التكوين، وهو عهد حُفر على العتبة الخارجيّة من مبنى الكنيست: «حدودك، يا إسرائيل، من الفرات إلى النيل»(٦).

سنقوم بثلاث غوصات في الزمن، في أوقات مختلفة، لتعزيز ما نقوله. ففي ١٩١٩، أي بعد مرور سنتين على نشر وعد بلفور عن يد بريطانيا الكبرى، قام حايِّم وايْزمن، الذي أصبح بعد ذلك أوّل رئيس على إسرائيل، بإصدار رسالة إلى رئيس الوزراء البريطانيّ داڤيد لويد جورج، يتذرّع فيها «بالمتطلّبات الأساسيّة الدنيا لتحقيق الوطن القوميّ اليهوديّ». وورد في الرسالة أنّ «حدود (الوطن القوميّ اليهوديّ) لا يمكن أن تُرسَم فقط على أساس الحدود التاريخيّة (الكتابيّة)... فإنّ طموحاتنا نحو الشمال تمليها حتمًا ضروريّات الحياة الاقتصاديّة العصريّة». وأضاف: «مستقبل فلسطين الاقتصاديّ كلّه مرتبط بتموينه بالماء للريّ ولإنتاج الكهرباء. ولا بدّ أن تأتي التغذية بالماء، قبل كلّ شيء، من منحدرات جبل حرمون وينابيع الأردنّ ونهر الليطاني... ونعتبر أمرًا جوهريًّا أن تشمل حدود فلسطين الشماليّة وادي الليطاني على مسافة ٤٠ كلم تقريبًا أعلى من الكوع، والمنحدرات الغربيّة والجنوبيّة من جبل حرمون»(٧).

وفي الخمسينات، لم تتغيّر النظريّة. فإنّ موشه شارِت، رئيس الوزراء في تلك الأيّام، كتب في يوميّاته، في ما يختصّ بحاجة إسرائيل الماسّة إلى الاستفادة من موارد جنوب لبنان المائيّة: «يكفي أن نجد ضابطًا، وإن كاد مجرّد رائد. فيتوجّب علينا أن نكسب عطفه أو أن نستأجره ونحرّضه على أن يعلن نفسه مُنقذ السكّان الموارنة. فيدخل الجيش الإسرائيليّ إلى لبنان ويحتلّ الأراضي اللازمة ويقيم نظامًا مسيحيًّا

---

(٦) سفر التكوين، ١٥/١٨.

(٧) Lettre de Weizmann à Lloyd George, publiée dans *Jewish Observer and Middle East Review*, Londres, 16.11.1973, p.22.

يحالف إسرائيل. والأراضي الممتدّة من الليطاني إلى الجنوب تُضمّ كلّها إلى إسرائيل، وكلّ شيء يسير على ما يرام»[٨].

وأخيرًا، ومنذ عهد قريب جدًّا، نجد ذلك الاستمرار في الأهداف، في «بريد أورشليم»، فقد ورد في عدد ١٠ آب (أغسطس) ١٩٩٠، ورقة إعلان طيّارة بصفحة كاملة، كتبها الجنرال روفائيل إيتان، وزير الزراعة في حكومة ليكود، يؤكّد فيها أنّ مسألة المياه وحدها تحول دون أن تتخلّى إسرائيل عن الإشراف المادّيّ على أيّ جزء كان من الأراضي المحتلّة، إذ إنّ هذه الأراضي لا بدّ منها على الإطلاق للمحافظة على الموارد المائيّة، علمًا بأنّها حيويّة للبلد. وفي السنة التالية، أعاد الكرّة فصرَّح بأنّ إسرائيل لا يجوز لها أن تقبل بالانسحاب من جنوب لبنان، إذ إنّ فقدان الإشراف على تلك الأراضي يعني فقدان الإشراف على المياه»[٩].

يمكننا أن نُكثر من الاستشهاد بالأمثلة المشابهة، لكن ما أوردناه يكفي للدلالة على استمرار موقف إسرائيل المبدئيّ، حتّى اليوم على الأقلّ، من حاجتها إلى المياه. فإنّ وصول حزب العمل إلى السلطة، وهو يرغب، على ما يبدو، في التقدّم على صعيد مفاوضات السلام، قد بدّل المعطيات، إذ إنّ إسرائيل تقبل بعد اليوم أن تبحث في هذه المسألة مع البلدان العربيّة في إطار المفاوضات الثنائيّة، لا بل في المفاوضات المتعدّدة الأطراف التي تجري بفترات منتظمة. ومن بين المواضيع الكبرى الخمسة في هذه المفاوضات، نجد موضوع المياه. ويمكن أن تكون تلك اللقاءات مكانًا هامًّا للنقاش، وعلى الأخصّ بسبب حضور العديد من البلدان[١٠] والبنك العالميّ. لكنّ الأمور، حتّى الآن، لم

(٨) Cité par Livia Rokach, *Israel's Sacred Terrorism*, Belmont, MA. Association of Arab-American University Graduates Press, 1986 (3ᵉ éd), p.26.

(٩) *Jerusalem Post*, 11.05.1991.

(١٠) نحو أربعين بلدًا تشارك في هذه المفاوضات المتعدّدة الأطراف، ومنها عدد كبير من المجموعة الاقتصاديّة الأوروبيّة C E E، و١٣ بلدًا عربيًّا، وتركيا.

تتقدّم كثيرًا في أثناء الجلسات الثلاث الأولى، في ما يختصّ بهذا الملفّ التقني، ملفّ المياه. فلقد رفضت سورية ولبنان المشاركة في تلك الجلسات، لأنّ الخوض في مثل هذا الموضوع يفترض أوّلاً، في نظرهما، حلّ المشاكل الثنائيّة. وفي أثناء المفاوضات المتعدّدة الأطراف الأخيرة التي جرت في جنيف، في نهاية شهر نيسان (أبريل) من هذه السنة ١٩٩٣، استخدمت إسرائيل الدليل نفسه في الردّ على الفلسطينيّين الذين كانوا يطالبون بالاعتراف بحقوقهم في الموارد المائيّة، محيلين هذه المسألة إلى المحادثات السياسيّة الثنائيّة. وسنرى أدناه أنّ الحوار الثنائي بين إسرائيل ومنظّمة التحرير الفلسطينيّة قد ساعد فعلاً على التقدّم في مسألة المياه هذه.

الفقرة ٢: الوضع القائم في الأراضي المحتلّة

لقد اضطُرّت إسرائيل إلى مواجهة حاجة إلى المياه تزداد باتّساع المزروعات التي تُروى في النقب، وانتشار الصناعة وسياسة التوطين في الضفّة. ولم يَبْقَ في أراضي إسرائيل موارد مائيّة جديدة يمكن استغلالها. وأمّا الطرق الحديثة، كتحلية مياه البحر أو معالجة المياه المستعملة، فإنّها حتّى اليوم باهظة للغاية ولا توفّر إلّا كمّيّات محدودة.

إنّ احتلال بعض الأراضي الفلسطينيّة والعربيّة في أثناء حرب ١٩٦٧ ساعد على مواجهة هذا الوضع القائم، فقد مكّن إسرائيل من الوصول إلى موارد مائيّة جديدة، علمًا بأنّ الأراضي المحتلّة فيها طبقة مائيّة جبليّة تقع في وسط سلسلة جبال اليهوديّة والسامرة، ولكنّها تجري بأكثرها، وفقًا لمنحدّر طبيعيّ، نحو الشمال الشرقيّ والغرب من أراضي إسرائيل. فمنذ سنين كثيرة، تستخدم إسرائيل تلك المياه الجوفيّة بكمّيّات غزيرة، مباشرةً من الينابيع والأنهار والآبار. فينتج عن ذلك وضع مختلّ بين إسرائيل والأراضي المحتلّة، لا بل، في داخل هذه الأراضي المحتلّة، بين الفلسطينيّين والمستوطنين اليهود، إذ إنّ المعروف هو أنّ فلسطينيّي الضفّة، الذين يبلغ عددهم ١,٢٠٠,٠٠٠، لا يستفيدون إلّا من

٪١٧ من الطبقات المائيّة التي تغذّي الينابيع في منطقتهم. أمّا القسم الكبير من المياه الجوفيّة، أي ٨٣٪ منها، فإنّه يلبّي ثلثَي ما يحتاج إليه السكّان الإسرائيليّون من الماء. وفي غزّة، يستعمل المستوطنون اليهود وحدهم، ويبلغ عددهم عشرة آلاف، ما بين ١٥ و٢٠ مليون متر مكعّب من الماء في السنة، وهي تأتي من الطبقات المائيّة، في حين يبقى ٥٥ مليونًا للفلسطينيّين الـ ٧٧٥,٠٠٠ الذين يعيشون في هذه الأراضي.

وطوال هذه السنين الأخيرة، شوهد خلاف بين الفلسطينيّين والإسرائيليّين حول الحاجات الخاصّة بكلّ من الطرفين إلى المياه وإلى استعمالها. فأكّد الفلسطينيّون أنّ الإدارة المدنيّة الإسرائيليّة جمّدت استخدام الينابيع عن يد الفلسطينيّين في الأراضي المحتلّة، ولم تأذن لهم إلّا باستعمال كمّيّات غير كافية من الماء لقضاء حاجاتهم في المدن وفي الصناعة، وكادت أن لا تترك لهم أيّ كمّيّات لإصلاح أراضيهم، مع أنّ عدد السكّان لم يتوقّف عن الازدياد. وفي الوقت نفسه، شجّعت تلك الإدارة إقامة المستوطنين اليهود. وأصدرت إسرائيل مرسومًا عسكريًّا ينصّ على أنّه «لا يجوز لأيّ كان أن ينصب إنشاءات مائيّة أو أن يركّبها أو أن يملكها أو أن يشغّلها، ما لم يحصل مسبقًا على ترخيص من قائد المنطقة»(١١). وفضلًا عن ذلك، فإنّ قيام الإسرائيليّين بحفر آبار جديدة أعمق قد أدّى، في بعض الحالات، إلى انخفاض منسوب الطبقة المائيّة وإلى تجفيف ينابيع قديمة وآبار قليلة العمق، تُستعمل عادةً للحاجات المنزليّة والزراعيّة. وحين تُمِدّ السلطات الإسرائيليّة بالماء المجموعات السكنيّة التي فقدت تلك الينابيع التقليديّة، فإنّ ذلك يكلّف سكّان القرى ثمنًا أغلى، فضلًا عن أنّ المشاريع الجديدة التي تحقّقها إسرائيل في الأراضي المحتلّة توضع في داخل المستوطنات اليهوديّة فتوفّر لها إمكانيّة مراقبتها والسيطرة عليها بعض الشيء.

والخلاصة أنّ الفلسطينيّين يرون أنّ السياسة الإسرائيليّة وُضعت

---

(١١) البند ٤ من المرسوم العسكريّ رقم ١٥٨، وهو المرسوم الذي عدّل قانون الماء في ١ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٧.

ولا تزال توضَع لتؤمّن بالأفضليّة تموينًا كافيًا من المياه للشبكة المائيّة الإسرائيليّة وللمستوطنين اليهود. فلا تُؤخَذ حقوق الفلسطينيّين وحاجاتهم بعين الاعتبار إلّا بعد تأمين تلك الأفضليّة، وبقدر ما لا تدخل هذه الحقوق والحاجات في نزاع مع المصالح الاقتصاديّة والسياسيّة الإسرائيليّة. ولكنّه من الواضح أنّ الإسرائيليّين ردّوا ولا يزالون يردّون على ذلك بأنّ الفلسطينيّين لم يُحرموا يومًا المياه التي يحتاجون إليها.

لا حاجة إلى القول بأنّنا نتطرّق هنا إلى موضوع حسّاس جدًّا. إنّ البروتوكول الخاصّ بالاتّفاق الإسرائيليّ الفلسطينيّ حول الحكم الذاتي في الأراضي المحتلّة، الذي وُقّع في واشنطن[١٢] منذ قليل، هو مرحلة هامّة في مسيرة الاعتراف بحقوق الفلسطينيّين في مواردهم المائيّة. وبناء على ذلك، فإنّ المجلس، أي السلطة الفلسطينيّة في غزّة وأريحا في فترة السنوات الخمس الموقّتة التي ستمهّد للنظام النهائي، «سيقيم، في ما سيقيم... سلطة فلسطينيّة للمياه»[١٣]. لكنّ هذا الاتّفاق سيفتح الطريق، بوجه خاص، لتداول عسير ولكن ضروريّ، بغيةَ الوصول إلى توزيع وإدارة للمياه يكونان في مصلحة الطرفين[١٤]. ومن الواجب، ولا عجبَ، أن يُوضَّح وضع الطبقات المائيّة الجبليّة، لتُعتبَر كتلة مياه مشتركة عَبرَ الحدود، لا سيّما وأنّ شبكات توزيع المياه في إسرائيل وفي الأراضي المحتلّة هي متداخلة للغاية.

---

(١٢) إعلان مبادئ عن تدابير حكم ذاتيّ موقّتة (١٧ بندًا و٤ ملحقات) في ١٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٣.

(١٣) البند ٧ والفقرة ٤ من الإعلان.

(١٤) الملحق ٣ من الإعلان: «بروتوكول تعاون إسرائيليّ فلسطينيّ في البرامج الاقتصاديّة والتنمويّة»، الفقرة ١: «تعاون في مجال المياه، يتضمّن برنامج تطوير الموارد المائيّة، أعدّه إختصاصيّون من الطرفين، وعليه أن يحدّد طرق التعاون في إدارة الموارد المغذّية للينابيع في الضفّة وفي حزام غزّة، وأن يقدّم اقتراحات أبحاث في مشروع عن حقوق كلّ من الطرفين في المياه، وعن استخدام مُنصِف للموارد المشتركة، في أثناء المرحلة الموقّتة وبعدها».

وأخيرًا وعلى وجه أوسع، يجوز لنا أن نعتقد بأنّ عددًا من القضايا المهمّة، التي وردت في ذلك الاتّفاق والتي تتناول حقل المياه على مستوى إقليميّ، سيُعاد ويُناقَش في إطار المفاوضات المتعدّدة الأطراف[١٥].

الفقرة ٣: وادي الأردنّ

لا بدّ هنا من مراجعة التاريخ. فإنّ تقاسم مياه الأردنّ كان موضوع العديد من المشاريع والمناظرات والمفاوضات والمخطّطات منذ مطلع هذا القرن (لوفِردِرمِلْك وهايس إلخ. . . لا أقلّ من ١٧ منذ ١٩٣٩!). ولقد باشرت إسرائيل، في ١٩٥٣، أعمال المرحلة الأولى من المخطّط القوميّ لِجَرّ المياه، الذي ينصّ على تحويل مجرى الأردنّ لِريّ مناطق أخرى، في النقب بوجه خاصّ. وسرعان ما أثار ذلك غضب البلدان العربيّة، فقد اعتبرت أنّ مثل هذا المشروع يخالف اتّفاقات الهدنة. وكان السؤال المطروح أن يُعرف هل يجب استخدام مياه الأردنّ في إطار واديه فقط أم خارجًا عنه. وقد كلّف الرئيس أيزنْهاور مبعوثه الخاصّ أن يحاول وضع حدّ للنزاع واستمرّت المفاوضات في ١٩٥٤ و١٩٥٥، إذ إنّ كلّ طرف كان يتوسّع في عرض اقتراحات معاكسة (مخطّط اللجنة التقنيّة العربيّة، ومخطّط كُوتُون)، قبل الوصول إلى المخطّط النهائيّ. لكنّ هذا المخطّط، بعد أن قبلته إسرائيل واللجنة التقنيّة العربيّة، رفضته البلدان العربيّة، مكتفيةً بموقفها المبدئيّ الرافض التعامل مع إسرائيل، لاجتناب الاعتراف بها. فشعرت إسرائيل بأنّها طليقة اليد، فاستأنفت أعمالاً كبرى في ١٩٦٣ لجرّ مياه الأردنّ[١٦]. فردّت البلدان العربيّة على ذلك، في

(١٥) الملحق ٤ من الإعلان: «بروتوكول في التعاون الإسرائيليّ الفلسطينيّ في ما يختصّ ببرامج التنمية الإقليميّة». فقد ورد، في ما ورد، «مشروع إقليميّ لتحلية مياه البحر ومشاريع أخرى لتنمية الموارد المائيّة» و «مخطّط إقليميّ. . . للوقاية من الإقفار» (الفقرة ٢، ب).

(١٦) فإنّ حفر القنوات الإستراتيجيّ هذا هو الذي كان موضوع عمليّة منظّمة فتح الأولى، في ١ كانون الثاني (يناير) ١٩٦٥، بعد أن ترأس ياسر عرفات هذه المنظّمة.

اجتماع قمّة القاهرة، في كانون الثاني (يناير) ١٩٦٤، إذ أقرّت تحقيق مشروع يخفّض كمّيّة المياه الواصلة إلى إسرائيل، بتحويل مجرى نهر الحاصباني (لبنان) وبانياس (سورية) إلى نهر الليطاني، ولا سيّما إلى نهر اليرموك[١٧]، بفضل بناء حوضَين إصطناعيّين عليه. وبوشر تحقيق هذا المشروع في ١٩٦٥. فردّت إسرائيل باعتداءات على أماكن الأعمال، في آذار (مارس) وأيّار (مايو) ١٩٦٥، ثمّ في تمّوز (يوليو) ١٩٦٦، وأخيرًا في ١٩٦٧، حيث وُضع حدّ للمخطّط العربيّ، حين احتلّ الإسرائيليّون جميع المنشآت السوريّة في مرتفعات الجولان. فكان لحرب ١٩٦٧ نتيجتان: الأولى أنّ العرب فقدوا التحكّم في مجرى نهر الأردنّ وفقدوا بالتالي عنصرًا أساسيًّا في الضغط على إسرائيل. والثانية أنّ إسرائيل أصبحت البلد الوحيد القادر على استغلال المياه في أعلى حوض نهر الأردنّ. وهذا ما قامت به بوجه مكثّف، مستعملة جزءًا من مياه اليرموك أيضًا. تلك هي الحالة الراهنة حتّى اليوم.

أمّا الأردنّ، فقد حاول أن يواجه مشاكله المائيّة، انطلاقًا، بوجه خاصّ، من قناة الغور الشرقيّ الآتية من اليرموك، والتي تمكّن من ريّ وادي الأردنّ وتموينه من الجهة الأردنيّة. لكنّ ذلك لا يكفي. فالأردنّ يعاني اليوم عجزًا هامًّا يُخشى أن يبلغ ٦٦٤,٥ مليون من الأمتار المكعّبة في سنة ٢٠٠٥[١٨]، مع أنّ معدّل ازدياد عدد سكّانه هو مرتفع جدًّا (٣,٥٪). فإنّ الـ ٨٣٣ مليونًا من الأمتار المكعّبة، التي تُستهلك كلّ سنة في الأردنّ[١٩]، تخرج قبل كلّ شيء من الطبقات المائيّة التي تغذّي الينابيع أو من مياه الأمطار التي هي غير منتظمة إلى حدّ بعيد وموزّعة توزيعًا غير مناسب[٢٠].

---

(١٧) إنّ اليرموك الذي ينبع في سورية، هو أهمّ روافد الأردنّ، وهو ينضمّ إلى الأردنّ على مسافة عشرة كلم في جنوب بحيرة طبريّة.

(١٨) *L'Orient-Le Jour*, 14.09.1993.

(١٩) منها ١٧٨ للحاجات المنزليّة، و٤٢ للصناعة و٦١٣ للزراعة، على ما ورد في مصادر الحكومة الأردنيّة (*L'Orient-Le Jour* 05.03.1993)

(٢٠) ٩١٪ من مساحة البلد يستفيد من أقلّ من ٢٠٠ مم من الأمطار في السنة.

وللتعويض عن «خسارة نهر الأردنّ»، يريد الأردنّ أن يحسّن إصلاح موارد اليرموك. وأكبر مشروع تحت الدرس هو مشروع «سدّ الوحدة». بوشر القيام بهذا المشروع في ١٩٥٣، ثمّ توقّف في ١٩٦٧، حين دمّر الطيران الإسرائيليّ منشآت السدّ الأوّل. وهناك اليوم مشروع ثانٍ، في مكان أعلى من النهر، وهو يهدف إلى بناء خزّان يحجز ٢٢٥ مليونًا من الأمتار المكعّبة في السنة. وهو يمكّن، فضلًا عن ريّ عدّة ألوف الهكتارات في وادي الأردنّ، من إمداد المجموعات السكنيّة في عمّان والزرقاء بـ ٥٠ مليونًا من الأمتار المكعّبة الإضافيّة، ومن إنتاج طاقة كهربائيّة تستفيد منها سورية بـ ٧٥٪(٢١). وبعد أن أُرجئ القيام بهذا المشروع عدّة مرّات من جرّاء العقبات التي وقفت في وجه الأردنّ ومن تقلّب العلاقات الأردنيّة السوريّة، عاد اليوم إلى الواجهة في أعقاب اتّفاق تمّ، في أيلول (سبتمبر) ١٩٨٧، بين الأردنّ وسورية. إعتبره أهل الاختصاص واقعيًّا، لكنّ تحقيقه أُرجئ، لأنّ المموّلين، وعلى رأسهم البنك العالميّ، قد ربطوا التزامهم بالحلّ المسبق لمشكلة توزيع المياه بين إسرائيل والأردنّ. فلا عجب أن نجد مسألة المياه في مكان مفضّل من الاتّفاق على جدول أعمال المفاوضات المستقبلة بين البلدين، الموقّع عليه في ١٤ أيلول (سبتمبر) الأخير في واشنطن(٢٢). ولا شكّ أنّ الاستعجال في مباشرة مثل تلك المفاوضات يهمّ الأردنّ، لأنّ تدابير تقنين المساحات التي تُروى وتخفيضها، التي أقرّتها الحكومة الأردنيّة، ليس من شأنها أن تحسّن الأوضاع إلى حدّ بعيد، علمًا بأنّ هذه الحكومة طلبت قبل قليل إلى برنامج التغذية العالميّ في منظّمة الأمم المتّحدة أن يسجّل اسمها على لائحة البلدان التي يهدّدها القحط(٢٣).

(٢١) Françoise Chipaux, «Le Jourdain principal enjeu», dans *Le Monde*, 29.01.1992

(٢٢) «تأمين توزيع كُوتا المياه العادل على الطرفين، والبحث عن طرق تلافي نقص الماء، وتفحّص إمكانيّات التعاون المستقبليّ بين الطرفين، في إطار إقليميّ إن اقتضى الأمر (...) في مجالات (...) الموارد الطبيعيّة كالمياه...».

(٢٣) *L'Orient-Le Jour*, 06.07.1993.

الفقرة ٤ : نهر الليطاني

إلى جانب الليطاني، تُطرح مشكلة سائر الأنهار التي هي بمثابة ينابيع لنهر الأردنّ. سبق أن رأينا أنّ إسرائيل سعت شيئًا فشيئًا لتأمين سيطرتها عليها. ففي ١٩٤٣، حصلت على التحكّم في ينبوع دان. وفي ١٩٦٧، استولت على ينبوع بانياس في سورية[٢٤]، وفي ١٩٧٦ و١٩٧٨ على ينبوعَي الوزّاني والحاصباني[٢٥]، وهي تحتلّ، منذ ١٩٨٢، قسمًا إستراتيجيًا من مجرى الليطاني، بمساعدة جيش لبنان الجنوبي. لا يخفى علينا ما هي أهمّيّة دان والحاصباني وبانياس لتغذية نهر الأردن. فما هي فائدة الليطاني؟

إنّ طول الليطاني ١٧٠ كلم، ومسكوبه الطبيعيّ من ٧٠٠ إلى ٩٠٠ مليون من الأمتار المكعَّبة في السنة. ينبع في جنوب البقاع ويصبّ في البحر شمالَ صور. ولكنّه، في قسمه الأسفل، بعد قلعة شقيف أرنون حيث يشكّل كوعًا مفاجئًا نحو الغرب ويدخل في قسم مجراه المسمّى القاسميّة، ينخفض مسكوبه انخفاضًا غير عاديّ بنحو ١٠٠ مليون من الأمتار المكعَّبة. قُدِّم العديد من الافتراضات لتفسير هذه الظاهرة (فقد دار الكلام على احتمال وجود قناة جوفيّة محوِّلة يقال إنّ الإسرائيليّين حفروها على مستوى خزّان خردنه، واحتمال نقل بالصهاريج، ولكن ليس هناك من دليل حقيقيّ. ولقد تحدّثت قوى الأمم المتحدة أيضًا عن احتمال وجود محطّة ضخّ تُصعد المياه من الليطاني إلى قرى الجنوب، وقالوا إنّ هناك قنوات تصل هذه القرى بالشبكة الإسرائيليّة. ولكن ليس هناك من دليل قاطع[٢٦]. فالراجح هو الافتراض الجيولوجيّ، فإنّ مجرى الليطاني

(٢٤) في المفاوضات القائمة بين سورية وإسرائيل في شأن الجولان، أحد المطالب الإسرائيليّة هو الحصول على ضمانات في ما يختصّ بمواردها المائيّة على الهضبة حيث ينبع نهر بانياس.

(٢٥) يبلغ طول الحاصباني ٤٣ كلم، منها ٢١ في الأراضي اللبنانيّة، والباقي في إسرائيل.

(٢٦) John Kolars, «Les ressources en eau du Liban: Le Litani dans son cadre régional», *Monde arabe, Maghreb-Machreq*, op.cit., p.11.

يمرّ بصخور كلسيّة شديدة التصدّع وكثيرة الثُقَب تساعد كثيرًا على التسرّب. وهذا ما يشكّل نوعًا من الخزّان الجوفيّ يصلح لتغذية ينابيع الحاصباني ودان التي تظهر ثانية. وبناء على هذا الافتراض، فإنّ مجرى الأردنّ الأعلى يُغذّى بالمياه التي يخسرها الليطاني في مجراه الأسفل. وإسرائيل، التي لها علم بهذا الأمر، منذ زمن بعيد على ما يبدو، تضخّ هذه المياه لتعجيل مسكوب الأردنّ[٢٧]. وفي الوقت نفسه، تحرّم على مزارعي المنطقة الإقدام على حفر آبار جديدة، ولقد ردمت عددًا من الآبار المحفورة.

وإذا كانت إسرائيل تُلحّ على حفظ مؤونتها المائيّة بكاملها، وإذا كان لبنان، يريد أن يؤمّن نهضته، وهي تفترض استخدام مياه الليطاني بكاملها، فلا بدّ أن يكون هناك تخطيط إقليميّ إجماليّ يوضّح مسألة الصلة بين مسكوب الليطاني والحاصباني والأردنّ. وإحدى المشاكل التي تعترض هذا الحلّ هي أنّ التشريع الدوليّ في المياه الجوفيّة هو غير كافٍ، وأنّه ليس هناك من اجتهاد لمثل هذه الحالات.

القسم الثالث: وادي دجلة والفرات

ثلاثة بلدان هي معنيّة بهذا الوادي بمسكوب النهرَين: تركيا ولا شكّ، بما أنّ النهرين ينبعان من جبالها (الفقرة ١)، وسورية (الفقرة ٢)، والعراق (الفقرة ٣). وهذه البلدان تواجه تحدّيات اقتصاديّة كبيرة، فهي في حاجة ماسّة إلى الماء للدخول في المشاريع الكبرى التي أعدّتها. فتقاسم المياه وأوضاع الحدود لا تزال اليوم، كما كانت في الأمس، سبب نزاع بين البلدان الثلاثة.

(٢٧) تقرير البروفسور Thomas Naf، من جامعة بنسلڤانيا Pensylvania أمام لجنة الشؤون الخارجيّة لمجلسي الشيوخ والنوّاب الأميركيّين، حزيران (يونيو) ١٩٩٠.

الفقرة ١: تركيا

إنّ إنجاز سدّ أتاترك، الذي باشرته تركيا في ١٩٨٧، وبدء الأعمال، في أواخر أيّار (مايو) الماضي، لبناء سدّ بيريشيك على الفرات، وهو نهر يبلغ طوله ٢٨٠٠ كلم، هما مرحلة هامّة من مراحل «مشروع أناضول الجنوبيّ الشرقيّ»، وقد نشّطا كلاهما القضايا القديمة المتنازع عليها بين هذا البلد والبلدَين الآخرين اللذين يعيش سُكّانهما على ضفاف دجلة والفرات، وهما سورية والعراق، حول استغلال هذين النهرَين. في الواقع، ليس اهتمام تركيا بالمحافظة على المياه في أراضيها أمرًا جديدًا، فلقد بنت، منذ عدّة سنين، سُدودًا وخزّانات واسعة لهذه الغاية. إنّ مشروع الأناضول هو أحدث المشاريع على النهرين وأطمحها، بسدوده التي لا يقلّ عددها عن الاثنين والعشرين، ومحطّاته الكهربمائيّة التي لا يقلّ عددها عن السبع عشرة، والتي كاد نصفها أن يتمّ إنجازه، وبنفقه المزدوج للريّ الذي يبلغ طوله ٢٦,٥٠ كلم وقُطره ٨ أمتار. وكانت تركيا قد أقرّت في الثمانينات هذا المشروع الصناعي الزراعي الهدروكهربائيّ الكبير، الذي يساعد على إصلاح واد في أعلى دجلة والفرات، وعلى ريّ منطقة تبلغ مساحتها ١,٨ مليون هكتار. وإنّ هذا المشروع سيجعل من تركيا هُرْي حبوب ويُمدّها بنصف حاجاتها من الكهرباء. لكنّه كثير الكلفة جدًّا، فتقول بعض المصادر بأنّه يكلّف مليون دولار كلّ يوم منذ سبع سنوات وبأنّه لن يُنجَز قبل سنة ٢٠٠٥. إلّا أنّ لهذا المشروع تأثيرات في البيئة بسبب التلوُّث الذي يُحدثه استعمال الأسمدة المكثّف وبسبب النفايات الصناعيّة. ولم تتّخذ تركيا أيّ إجراءات لمعالجة المياه المستخدمة في مشروع الأناضول، إلّا أن تتخلّص منها في أقصى جنوب البلاد حيث يتكوّن ينبوع الخابور وينبوع البليخ. وهناك أخيرًا نتائج إنسانيّة، إذ إنّ المشروع قد أدّى حتّى اليوم إلى نزوح نحو خمسين ألفًا من سكّان نحو ثلاثين قرية في المنطقة، أكثرهم من الأكراد.

الفقرة ٢: سورية

تشارك سورية في ورشة تنمية الفرات هذه، بتوسيع الريّ، إذ إنّها بنت، بوجه خاصّ، سدّ «الثورة» في الطبقة سنة ١٩٧٥، وهو وحده يؤمّن ٦٠ بالمئة من الإنتاج الكهربائيّ، وسدّ «البعث» المنظّم، وسدّ «تشرين» للطاقة الهدروكهربائيّة في ١٩٩١. وفضلًا عن ذلك، فإنّ مخطّط السنوات الخمس ينصّ على توسيع المساحات التي تُروى، انطلاقًا من الخابور والساجور والبليخ، إلى جانب دجلة والعاصي. هذا وإنّ سورية تتباحث مع لبنان في شأن مخطّط تنمية مشتركة ينصّ على بناء سدّ على العاصي(٢٨). لكنّ جميع تلك الإنجازات والمشاريع الكبرى كثيرًا ما تصطدم بمشاكل تقنيّة واجتماعيّة تبقى معها النتائج دون الأهداف.

الفقرة ٣: العراق

أمّا العراق، فقد عجّل بناء شبكة من قنوات تصريف المياه، لمضاعفة شبكة الريّ، إلى جانب بناء السدود: سدّ الموصل (على دجلة) وسدّ حديثة (على الفرات) في ١٩٨٥. ذلك بأنّ مسألة المياه تتّخذ أهمّيّة كبرى في نظر العراق، وهو يحاول الآن أن يُنمّي زراعته التي أُهملت مدّة طويلة، بسبب الحرب العراقيّة الإيرانيّة خاصّة (١٩٨٠- ١٩٨٨)، بُغية التخفيف من تأثيرات فرض الحَظْر الدوليّ. لكن أهمّ مشاكل العراق هي نوعيّة المياه، لا كمّيّتها. فإذا كانت تلك الموارد متوفّرة بالنسبة إلى حاجات البلد، فإنّ هناك مشاكل خطيرة تعود إلى إدارة المياه وتملُّح الأراضي قد أثّرت في التنمية التي خُطّط لها. وهناك ما يسمّيه العراق «النهر الثالث»، وهو قناة طولها ٥٦٥ كلم، وتدعى أيضًا «نهر صدّام حُسَين»، وهي محفورة بين دجلة والفرات في ما بين أسفل النهرين، ودُشّنت في كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٩٢، فهي تلبّي، ولا شكّ، معقوليّة تقنولوجيّة واقتصاديّة تقوم على تصريف مياه الأراضي التي يُرويها

(٢٨) محضر اللقاء بين السيّد رفيق الحريري والسيّد محمود الزعبي تتناول إحدى نقاطه التعاون اللبنانيّ السوري في مجال المياه: *L'Orient- Le Jour*, 17.09.1993

النهران، وتخفيض الملوحة، وحصر الفيضانات عند حدوثها، للوصول إلى إنتاج زراعيّ أكثر ثباتًا، وتحسين الملاحة، بحسب ما أراده أصحاب الفكرة، في اتّجاه شطّ العرب. ولكن، إذا كان المشروع يثير العديد من الاحتجاجات، فلأنّه يتضمّن في الخلفيّة بُعدًا اجتماعيًّا وسياسيًّا، وهو أنّه يؤدّي إلى نزوح السكّان الشيعيّين وإلى إعادة سيطرة الحكم على المثلّث الثوروي العمارة - النصيريّة - البصرة(٢٩). وهذه القناة تلاها قناتان أيضًا. ففي آذار (مارس)، دُشّنت قناة طولها ١٤٠ كلم، سُمّيت «القادسيّة»، تصل إقليم النجف (١٥٠ كلم إلى جنوب بغداد) بإقليم ذي قار إلى الجنوب. وفي الشهر التالي، في أواخر نيسان (أبريل)، كان دور قناة طولها ٣٦,٥٠ كلم في إقليم ميسان (في الجنوب أيضًا)، سُمّيت «تاج الكفاح». وأخيرًا، أقدم العراق على حفر نهر رابع إصطناعيّ، طوله ١٢٠ كلم، سُمّي «أمّ المعارك».

الفقرة ٤: القضايا المتنازَع عليها

إنّ الإصلاحات التركيّة الكبرى، ولا سيّما إصلاحات الأناضول الحديثة، من الواضح أنّ لها تأثيرات في سورية والعراق. فإنّ تعبئة سدّ أتاترك، الذي هو رابع سدّ في العالم باتّساعه(٣٠)، في شهر تمّوز (يوليو) من السنة الماضية، خفّض مسكوب الفرات بنحو ٥٠٪، وما من شيء يمنع تركيا في الحقيقة من زيادة هذا المسكوب أو تخفيضه.

وأمام مثل هذا الوضع، تبدو المفاوضات عسيرة. يرقى تاريخ المحادثات إلى ١٩٦٢، ونقد فشلت. ولا بدّ لنا أن نعود إلى العقود الأخيرة لنفهم ذلك. فمنذ ١٩٦٤، ما زالت تركيا تعرض على سورية عقد اتّفاق على جميع مجاري المياه المشتركة بين الدولتين، أي لا دجلة

(٢٩) كان السيّد ماكس ڤان در شتول Max Van der Stoel، مقرّر لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتّحدة، قد ندّد، في آب (أغسطس) ١٩٩٢، بهذا المشروع أمام مجلس الأمن، متّهمًا بغداد بالسعي لتجفيف منطقة المستنقعات التي اعتصم فيها المعارضون الشيعيّون.

(٣٠) إنّ سدّ أتاترك يخزّن نحو ٤٨,٧ مليارًا من أمتار الماء المكعّبة.

والفرات فقط، بل العاصي أيضًا، الخارج من لبنان وسورية. والحال أنّ فرنسا، في ١٩٣٩، أي في عهد انتدابها، تخلّت لتركيا عن جزء من الأرض السوريّة، وهو سنجق الإسكندرونة. لكنّ سورية لم تعترف يومًا بذلك. فالتفاوض مع تركيا حول العاصي الذي يمرّ بتلك المنطقة يعني، بطريقة غير مباشرة، القبول بالسيادة التركيّة. وسورية ترفض هذا الاعتراف، فلا تحصل، بسبب ذلك، على حلّ مرضٍ في شأن الفرات.

وفضلًا عن ذلك، فعلى أثر انقسام حزب البعث في ١٩٦٦، اختلف أيضًا النظامان، السوريّ والعراقيّ، حول تقاسم المياه، كما يظهر ذلك من أزمة السنة ١٩٧٤، حين قامت سورية ببناء سدّ الطبقة. وكادت الحرب أن تشتعل بينهما. ومنذ ذلك الوقت، تحسّنت الأحوال بعض الشيء بين البلدين، فتوصّلا، بفضل الوساطات العربيّة، إلى عقد اتّفاق، في ١٨ نيسان (أبريل) ١٩٩٠، حول تقاسم كمّيّة المياه التي يجب على سورية أن تدعها تصل إلى العراق.

أمّا الاتّفاق مع تركيا، فهو أصعب. فإنّ تركيا تجمع بين فضل السيطرة على ينبوعَي الفرات ودجلة، وكونها دولة كبرى من حيث عدد السكّان والقدرة العسكريّة في المنطقة. ولذلك فإنّ اللجن الثنائيّة أو المتعدّدة الأطراف التي تتعاقب منذ عشرين سنة بين أنقره ودمشق وبغداد لا تشهد تطبيق نتائجها، بالرغم من عقد اتّفاقات مبدئيّة، كما جرى في ١٩٨٧ و١٩٩٠، وفي ربيع ١٩٩٢ كذلك. وكثيرًا ما تلتها تدابير من طرف واحد من قِبَل تركيا، فقد أدركت أنّها تستطيع أن تقايض، في موقف قوّة، إمداداتها بالنفط مثلًا، بالمياه (مع العراق خاصّة). ثمّ إنّها ضغطت على سورية (وعلى العراق بقدر أقلّ) لكي تكمّ بعض المعارضين لنظامها[٣١]، أو لكي تكفّ على الأقلّ عن حمايتهم وتأييدهم[٣٢].

---

(٣١) هم، بوجه خاصّ، إنفصاليّو حزب العمّال الكرديّ، وأرمن الجيش السرّيّ الأرمنيّ لتحرير أرمينيا، وبعض أعضاء حركة دِف سُول Dev-Sol.

(٣٢) إمتدّت تأثيرات ذلك إلى لبنان، حين أغلقت سورية، قبل بضعة أشهر، مراكز تدريب متمرّدين أكراد من تركيا في البقاع.

وفي الأشهر الأخيرة، جرت مناقشات كثيرة. ففي مطلع السنة، احتجّ العراق لدى الجامعة العربيّة، على تركيا، متّهمًا إيّاها وسورية بعدم أخذ رأي العراق ومصالحه بعين الاعتبار. ولقد تمكّن السيّد دميريل، الذي كان رئيس حكومة أنقرة في تلك الأيّام، من التحدّث عدّة مرّات إلى المسؤولين السوريّين. ويقال إنّ تركيا وعدت بالتقيّد باتّفاقات ١٩٨٧، التي تنصّ على تمرير ٥٠٠ متر مكعّب من الماء في الثانية. لكنّ الاتّفاق النهائيّ لم يُبرم حتّى اليوم، بسبب التغييرات على رأس الدولة التركيّة، ومن المتوقّع أن يكون ذلك في نهاية هذه السنة. لكنّ التقلّبات تبقى محتملة.

القسم الرابع: تطوّر الشرع الدوليّ

إنّ تقديم عرض مفصّل لتطوّر الشرع الدوليّ في موضوع المياه لأمر مفيد. ولكنّنا نكتفي هنا بذكر خطوطه العريضة.

في ما يختصّ بالشرع الدوليّ، كاد استخدام الأنهار أن يكون غير منظّم، باستثناء الملاحة. وإذا كانت هناك بعض النصوص، فإنّها كانت مقصورة على المياه السطحيّة، ولا نجد أيّ نصّ عن المياه الجوفيّة والطبقات المائيّة المغذّية للينابيع. ولكنّ الأمور تطوّرت شيئًا فشيئًا، فشاع التسليم بأنّ المبادئ والممارسات القانونيّة التي وُضعت على مرّ الزمن في ما يختصّ بالمياه السطحيّة يجب أن تجري، بطريقة الاستنتاج، على المياه الجوفيّة[٣٣].

وهذا التطوّر الذي طرأ على النظريّة القانونيّة اتّخذته لجنة الشرع الدوليّ في منظّمة الأمم المتّحدة بعين الاعتبار، وعرضت في السنة الماضية على الجمعيّة العموميّة مشروعًا حول استخدام الطرق المائيّة

(٣٣) في السنين الثلاثين الأخيرة، تمّ عدد من الأعمال والأبحاث القانونيّة لملء هذا الفراغ القانونيّ وللمساعدة على توضيح المواقف. نذكر، بوجه خاصّ، توصيات جمعيّة الشرع الدولي ومجموعة هلسنكي في ١٩٦٦.

الدوليّة خارجًا عن الملاحة. وهذا المشروع يهدف إلى صياغة مقاربة جديدة للمشكلة، تكون ثوريّة إلى حدّ ما من وجهة نظر قانونيّة، وتقوم على استبدال مفهوم «حوض التصريف الدوليّ» بمفهوم «السيادة» التي تريد كلّ دولة أن تمارسها اليوم على مجاريها المائيّة. فيُؤخذ بعين الاعتبار مساحة جغرافيّة أوسع، تتجاوز مجرّد مجرى النهر، ولكنّها تراعي مجمل بلدان المنطقة المختصّة بهذا النهر. ويُقدَّر استخدام كلّ بلد للمجرى المائيّ بمقياس «استخدام» الموارد المشتركة «المعقول». فهل يُعقل، على سبيل المثال، أن يُبنى هذا أو ذاك السدّ، من وجهة نظر اقتصاديّة أو بيئيّة أو إنسانيّة إلخ...؟ فيتمّ الوصول بذلك إلى مفهوم «سيادة إقليميّة محدودة» على موارد موزَّعة.

لكن مثل هذا التطوّر لا يخلو من طرح المشاكل. فإنّ بعض البلدان تنظر إلى هذا النوع من الأبحاث القانونيّة نظرة استقباح. في الواقع، لا يُؤخذ في أيّامنا بعين الاعتبار إلّا «الحقّ المكتسب». وهذا، على سبيل المثال، شأن إسرائيل وتركيا. فالأولى تقول بأنّ لها حقوقًا تاريخيّة مشروعة، بصفتها ساكنة ضفّة، على الطبقة المائيّة الجبليّة، وبأنّ هذه الحقوق مبنيّة على مبدأ الأسبقيّة في الاستعمال، لأنّ منسوبًا كبيرًا من الطبقة المائيّة يسيل، بحكم الطبيعة، في أراضيها، وبأنّها أنفقت أموالًا طائلة لاستغلاله منذ أكثر من ثلاثين سنة. أمّا تركيا، فإنّ أدلّتها هي من النوع نفسه. إنّ المياه هي مورد تريد استغلاله له بحسب ما يوافقها، كما أنّ غيرها، كجيرانها العرب، يستغلّ موارده النفطيّة لفائدته وحده. فهي تريد أن تمارس سيادة مطلقة على المياه التي تخرج من أراضيها، وهذا ما ذكّرت به السيّدة دِنجمن Dincmen، الناطقة إذ ذاك بلسان وزارة الشؤون الخارجيّة التركيّة في ٢٩ كانون الثاني (يناير) الماضي: «إنّ لتركيا حقًّا في بناء السدود على أنهارها، وهي ستواصل هذا العمل. إنّ لتركيا ما لجيرانها من حقّ في الاستفادة من مياه تلك الأنهار التي تخرج في الأراضي التركيّة». ولقد أضافت أنّ هذين النهرين ليس هما مجريَين مائيَّين يتجاوزان حدود أراضٍ معيَّنة، كنهر الدانوب، فرفضت بذلك أحد

الأدلّة الأساسيّة التي تتذرّع بهما سورية والعراق(٣٤).

في الواقع، لا يمكن الانطلاق من الممارسة العاديّة التي تمارسها البلدان المسالمة ومن شرع المياه الدوليّ، لتأييد موقف بلد لا يستطيع أن يضمن حقوقه على المياه إلّا بالاحتلال المادّيّ للأراضي التي يخرج منها جزء من موارده. وكذلك، فإنّ الذين يطالبون بالينابيع الواقعة في داخل أراضيهم يكادون لا يجدون أساسًا قانونيًّا لمطالبتهم في شرع المياه الدوليّ. ولذلك، يبدو ضروريًّا أن يوضَع مخطَّط إقليميّ لتبادل «الماء مقابل السلام». إنّها لمسألة حيويّة للمنطقة. ويتّضح في الواقع أنّ أقوى بلدان الشرق الأوسط سيربحون الكثير، على مدى طويل، أنّ تغيّر موقفها، لأنّ السلام، لا الحرب، هو الذي يُمدّها، ويمدّ سائر البلدان المجاورة، بما تحتاج إليه من موارد مائيّة ومن استقرار لتحقيق طموحاتها المشروعة.

(نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي)

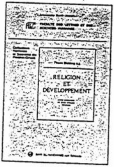
---

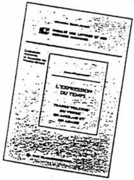
(٣٤) L'Orient-Le Jour, 30.01.1993.

من منشورات دار المشرق











الاحترام: مفهوم أساسيّ في البناء الاجتماعيّ

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

لكلمة «احترام» هذه مكان هامّ اليوم في التصريحات والخطب والمواعظ والبيانات: من احترام «الحقوق والحرّيّات» واحترام الأشخاص والمقامات المدنيّة والدينيّة، إلى احترام الملكيّة العامّة والخاصّة، واحترام صمت الآخرين والأشياء...! فكيف نرى هذا المفهوم وندركه، وما هي معانيه الأساسيّة؟

في اللغة، تعني كلمة «احترام» المهابة والاعتبار، وهي تشمل الأشخاص والأشياء. والكلمة في اشتقاقها من «حَرَمَ» تدلّ على المَنْع، فالحرام هو الممنوع، والحُرْمَة هي ما وجب القيام به وحَرُم التفريط به. وعلى الإجمال، لأصل الكلمة أهمّيّة، لا في اللغة فقط، بل على الصعيد الدينيّ والوجدانيّ والاجتماعيّ أيضًا، لأنّ له في مشتقّاته المدلولات الواسعة، وهو يبرز كفاصلٍ ومقياسٍ يسير عليه الإنسان إذا ما أراد أن يحيا حياةً مسؤولة.

وفي المعاني التي تتداولها العامّة، يقضي «الاحترام» بأن نولي أهمّيّة واعتبارًا إلى شيء ما، كاحترام الإشارات الضوئيّة وقوانين السير... والاحترام هو في الحقيقة شعور إنسانيّ أمام واقع معيَّن، وهو، ككلّ شعور، كما يقول الفيلسوف الألمانيّ شيلر (Scheler)، مزدوج المعنى: إنّه يشير أوّلًا إلى أثرٍ أو انطباعٍ نحسّ به. وعلى هذا

* رئيس تحرير المشرق.

المستوى، فالاحترام هو ذاتيّ، مرتبط بتقدير شخصيّ وبإعجاب معيّن عندما يتعلّق الأمر بالأشخاص. فيكون الاحترام إذ ذاك انتخابيًّا وانتقائيًّا بحسب العمر والمهنة والوظيفة. إلّا أنّ شكلًا آخر من الاحترام يفرض نفسه عندما يكون نتيجةً لحكم عقلانيّ، فنتحدّث، على سبيل المثال، عن احترام الطبيعة والحياة والشخص البشريّ. وبدل التوقّف عند تضادّ أو تباعد بين الذاتيّ والموضوعيّ، يصل الاحترام إلى حدّه المطلق عندما يسعى كلّ واحد إلى مطابقة الاحترام الذاتيّ لِما يستحقّ أن ينال موضوعيًّا قسطه من الاحترام.

وإذا ما أردنا أن نتعمّق في تحليلنا هذا، فلا بدّ من التوقّف عند الدوافع التي تكون في أساس الاحترام، وهي دوافع توقّف عندها أفلاطون. إنّها دوافع متنوّعة تشير إلى أنّ ما يوحي بالاحترام ربّما كان القوّة أو التسلّط أو الخوف أو المهابة (وبعضهم يجعل الاحترام جزءًا من المهابة). إنّه أيضًا الاحترام الناتج عن إعجاب أو تقدير أو غواية...

إلّا أنّ مفهوم «الاحترام» سيصبح في فلسفة الأخلاق محورًا أساسيًّا، «والشعور الحسّيّ»، و«الأثر العمليّ» و«الشعور الأخلاقيّ» الذي هو نِتاج العقل فقط. فالاحترام، في فلسفة إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٧٩٩) هو شعور أدبيّ عقلانيّ له جذوره في النفس البشريّة، وهو الجواب عن السؤال البديهيّ الذي يطرحه الإنسان الذي يسعى إلى الخير: «ما هو الباعث الأخلاقيّ؟ ما الذي يدفع الإنسان المحسوس إلى العيش بحسب القانون؟» الواقع أنّ القانون نفسه هو الباعث وهو الذي يشدّ الإنسان إليه، والقانون الأخلاقيّ هو الذي يولّد عند الإنسان شعورًا، غير مرتبط بالمحسوس، لكي يصير الإنسان نصيرًا للقانون. هذا الشعور هو **الاحترام**، الذي يتجاوز «الأنا» المحسوسة، لأنّه شعور كلّيّ، ولأنّ ما نريد احترامه هو ما تريد احترامه كلّ الكائنات العقليّة، وهذا ما يكشف لنا أنّ مصدر الاحترام هو القانون. وإذا كان فاعل الاحترام هو القانون، فغرض الاحترام هو القانون أيضًا، أي ما يوجّه إليه القانون الأنظار، لا الفرد، بل الشخص البشريّ، بل الفاعل الأخلاقيّ. فالاحترام لا يصدر

عن المحسوس الذي هو أنانيّ، بالرغم من أنّه بحاجة إليه. الاحترام هو قَبْليّ (a priori)[1].

في الاحترام ناحيتان: سلبيّة وإيجابيّة. السلبيّة تجعل من الاحترام خوفًا ونوعًا من الإكراه، خصوصًا عندما تتحرّك الأنانيّة وحبّ الذات والكبرياء الذاتيّة. إلّا أنّ الاحترام، في ناحيته الإيجابيّة، يتيح لنا أن ندرك ذواتنا أعظم من الطبيعة كلّها وهو يجعلنا ندرك أنّ قيمتنا هي من قيمة القانون اللامتناهية. وعندما نصل إلى هذا الحدّ من الإدراك، تصمت الأهواء وتفقد قوّتها وتترك الطريق حرًّا أمام الأخلاقيّة المجرّدة من كلّ حسّيّة أنانيّة مهما ارتفع شأنها وعَظُم. على هذا المستوى، ندرك أنّ الاحترام هو دافع عقليّ وهو الشعور العقلانيّ الأخلاقيّ العمليّ الذي يعبّر عن أنّ جوهر الإنسان هو حرّيّة.

إنّ دور «الاحترام» كمفهوم أخلاقيّ يقضي بأن يجمع بين إرادتنا الزمنيّة الحسّيّة وإرادتنا اللازمنيّة التي هي في أساس شخصيّتنا المميّزة؛ الاحترام هو إشارة شعوريّة إلى خضوعنا للواجب وللقانون الذي، بالاحترام، يدخل إلى النفس. والواقع أنّ الواجب، وإن لم يُنتج الخضوع، فهو يولّد الاحترام.

إنّ ما يشدّنا إلى الاحترام، بحسب الفلسفة الكانطيّة، ليس هو القدسيّ. فالاحترام، كشعور أخلاقيّ عقلانيّ، لا يدفع الإنسان إلى الانحناء أمام عظمة قوى تبقى غريبة، أكانت قوى اجتماعيّة أم قوى إلهيّة. نبتعد هنا بعض الشيء عن مفهوم «الحرام» في التقليد الشرقيّ، الذي هو مرتبط الارتباط الوثيق بما هو قدسيّ وإلهيّ، دون أن يفقد الاحترام، بحسب المفهوم الفلسفيّ، شيئاً من قيمته.

واللافت للنظر أيضًا في هذا النمط من التفكير الفلسفيّ «أنّ الاحترام ينطبق دومًا على الأشخاص، لا على الأشياء». فالأشياء تثير فينا الميل أو حتّى الحبّ أو المخافة، وكذلك الحيوانات، إلّا أنّها لا تولّد

(١) المرجع الأساسيّ هنا هو الكتاب الأوّل، الفصل الثالث، من نقد العقل العمليّ.

فينا الاحترام، كما هو الأمر في الأشخاص، الذين هم غاية القانون الأخلاقيّ؛ والاحترام، من ناحية أخرى، يتطلّب من الآخر الشعور نفسه وهو الاحترام.

الاحترام، لأنّه ينبع من الإنسان ومن الإنسان الأخلاقيّ بالذات، هو ضريبة لا بدّ أن ندفعها أمام الآخر، أمام حقّه في الحياة والكرامة والحرّيّة والتعليم والاتّصال والعدالة والنموّ... الاحترام يتحقّق في العلاقات بين شخص وشخص: ربّما كان في إطار ما يسمّى بالعلاقة بين المَلِك والمملوك، بين الصغار والعظام. إلّا أنّ هذا الاحترام يبقى تقليديًّا، إذ إنّه يحلو للبشر أن يحترموا رئيسهم وسلطانهم. وربّما كان ذلك أيضًا في إطار علاقة الحبيب بالمحبوب: إنّه الاحترام الذي يعبّر عنه الواحد عندما يحبّ الآخر حبًّا حقيقيًّا، وعندما يكون الحبّ مجرّداً من كلّ مصلحة.

الاحترام الحقيقيّ، انطلاقًا من هذه المقولات التي عرضنا لها، موقعه في صميم العدالة. إذا أراد الإنسان أن يكون عادلاً بالحقيقة، عليه أن يعدل. الاحترام ينبع هنا من الإرادة الحاملة القِيَم، الإرادة بأن يكون الإنسان إنسانًا بكلّ تعييناته، بأن يعامَل، حتّى ولو كان صغيرًا أو مجرمًا، كإنسان لا كشيء من الأشياء. فالشخص لا يعامَل كشيء، إنْ كنّا مقتنعين بأنّه طريق نحو اللامتناهيّ والمطلق، وبأنّه مشروع للحياة التي لا حدود لها. فكلّ إنسان، بحسب الوازع الأخلاقيّ، يستحقّ الاحترام، والاحترام هو ضروريّ للصداقة كما هو ضروريّ في الحبّ. الاحترام هو الأساسيّ في كلّ شريعة أخلاقيّة، أكانت سياسيّة، أم اقتصاديّة، أم جنسيّة، أم دينيّة، وإلّا سقط الإنسان وبَقِيَ الحرف ليس إلّا.

في المسيحيّة نقول إنّ الله يحترم الإنسان الذي هو خليقته، وعندما أحترمُ الله وأحترمُ خليقته أكون في خطّ الله وعلى صورته ومثاله. إنّه قاعدة أساسيّة في التعامل بين الله وخليقته، فكيف لا يكون كذلك في التعامل بين الإنسان والإنسان، في حفظ أبسط الحقوق وفي ممارسة أبسط الواجبات. لا ننسَ أنّ نجاح الديموقراطيّات النسبيّ قام ويقوم على احترام الإنسان كشخص قادر أن يعبّر عن آرائه وأفكاره وأن يبني وأن يشارك في البناء.

الحياة الرهبانيّة في أيّامنا

مقابلة مع الأب هنري بولاد اليسوعيّ *

أجراها نقولا جيرو اليسوعيّ **

نقولا جيرو: مَن هو الراهب؟ وما الفائدة أن يكون المرء راهبًا؟

هنري بولاد: **إنّ الراهب (أو الراهبة) هو شخص يسعى لأن يعيش في العمق الدعوة التي دُعي إليها كلّ إنسان**. ولا أعتقد بأنّ الراهب هو مَن تلقّى دعوة منفردة. وبهذا المعنى، ليس الراهب أحد سكّان المرّيخ، أو من فئة مستقلّة، أو من الجنس الثالث كما يُقال، بل هو مَن حمل الوصيّة الأولى على محمل الجدّ إلى أقصى حدّ. وهي: «أحبب الربّ إلهك بكلّ قلبك، وكلّ نفسك، وكلّ قوّتك، وكلّ ذهنك». فإنّ الراهب يتمسّك بحرف تلك الوصيّة، الموجّهة إلى كلّ إنسان، ويُلزم بها حياته كلّها. فجوهر التكرُّس الرهبانيّ هو **اختيار الله اختيارًا تفضيليًّا**. هذا هو محور الحياة الرهبانيّة في نظري. أمّا الباقي فليس إلّا أمورًا ثانويّة.

ن.ج.: فهل أنّ ذلك الاختيار التفضيليّ هو الذي يدفعه إلى إبراز النذور الرهبانيّة؟

هـ.ب.: طبعًا، ولكنّ النذور ليست سوى إحدى وسائل التعبير

* مدير عام مؤسّسة «كاريتاس» في مصر والشرق الأوسط والبلاد العربيّة. له مؤلّفات فكريّة وروحيّة، منها: الإنسان، ولادة الموت، منطق الثالوث، إله المستحيل، أبعاد الحبّ...

** راهب فرنسيّ يدرس في جامعة القدّيس يوسف - بيروت -. ماجستير في الحقوق، مجاز في الفلسفة.

الممكنة عن ذلك الاختيار التفضيليّ لله. فليست النذور هدفًا في حدّ ذاتها، بل هي مجرّد وسيلة ينبغي أن نخفّف من طابعها المطلق. والهدف الوحيد هو **محبّة الله** فوق كلّ شيء. وهذا ما تقوم عليه **هويّة** الراهب.

وكثيرًا ما يتساءل الناس في عصرنا عن مشكلة الهويّة. فإن سُئلتُ عمّا تقوم عليه هويّة الراهب، أجبت: إنّ الراهب (أو الراهبة) هو مَن راهن بحياته كلّها على الربّ. هو مَن كان الله كلّ شيء له. ووصيّة الله الأولى، كما عبّر المسيح عنها في الإنجيل، تشبه أولى الوصايا العشر التي أعطاها الربّ لموسى، وهي: «الله واحد، لا تعبد أحدًا سواه». والعبادة هي أن تجعل من حقيقةٍ ما محورًا لحياتك، وأن تدعها تشغل حيّز قلبك كلّه. هي أن تقف حياتك لها. فإنّ الراهب هو الشخص الذي نذر حياته لله.

أمّا عن السؤال الثاني الذي طرحته في مطلع المقابلة: ما الفائدة أن يكون المرء راهبًا؟، فأجيب: إنّ ذلك لا يأتي بمنفعة، تمامًا كسائر الأمور الجوهريّة في الوجود:

ما المنفعة من الحبّ؟

ما المنفعة من الجمال؟

ما المنفعة من شروق شمس رائع؟

ما المنفعة من قطعة موسيقيّة ساحرة؟

لا شيء.

والراهب، هو أيضًا، لا نفع له. لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يفعل شيئًا، وأنّه شخص غير مفيد وكسول. كلّا، ففي وسع الراهب أن يفعل شيئًا وأن يكون مفيدًا، ولكنّ ما يقوم به الراهب ليس إلّا **جانبيًّا** و **ثانويًّا**. ليس عمله جوهر دعوته، ذلك بأنّ جوهر دعوته هو على مستوى آخر، هو مستوى **الكيان**، لا مستوى **العمل**.

وهناك نصّ فيه توضيح يختصّ بما أعنيه، وهو نصّ الإنجيل الذي ورد فيه ذكر مرتا ومريم. نرى مريم هناك عند قدمَي يسوع، تتأمّله،

وترتوي من كلامه وهي مسرورة بأن تكون معه. ما المنفعة منها؟ لا شيء... إلّا أن تكون هناك. أمّا مرتا فهي تنفع لشيء، وتفعل شيئًا. وها إنّ يسوع يلومها على ذلك... خطأ، على كلّ حال، لأنه، لو لم يُعَدّ الطعام، لانزعج... ومع ذلك، فإنّ في الأمر تعليمًا أساسيًّا، لأنّ حضور مريم المجانيّ وإصغاءها كانا أهمّ من الطعام نفسه.

إنّ كثيرًا من الرهبان يقفون على مستوى «الفعل» و «العمل» ويطبّقون على خياتهم مقاييس المردوديّة، في حين أنّ تلك الحياة يجب أن تكون على مستوى مختلف تمامًا: وهو مستوى السجود والحضور المجّانيّ أمام الربّ.

لا شكّ أنّ تلك المجّانيّة في الحضور لا تنفي العمل والالتزام على مختلف أشكاله، ولكن إذا فُقِدت، كان الباقي كلّه «نحاسًا يطنّ أو صنجًا يرنّ» (١قور ١٣/ ١).

ن.ج.: يذكّرني هذا بما قلتَه في كتابك الإنسان وسرّ الزمن من أنّ الأمور الجوهريّة هي تلك التي تكون أكثر مجّانيّة وأقلّ نفعًا. وبهذا المعنى، فإنّ الصلاة أيضًا لا نفع لها.

هـ.ب.: تمامًا! فإن فعل الراهب شيئًا فإنّما يفعله من باب الزيادة. ذلك بأنّ عمله ليس من جوهر دعوته. واليوم، يقسّمون الرهبان إلى «رهبان عمل» و«رهبان مشاهدة». ولكنّي أعتقد بأنّ للمشاهدة الأوّليّة والأفضليّة. إنّ جوهر الحياة الرهبانيّة هو المشاهدة، أمّا العمل فهو إضافة وزيادة وفيض... ويبقى أنّ جوهر كلّ شيء هو تلك العلاقة الشخصيّة مع الربّ.

ن.ج.: قلتَ قبل قليل إنّ النذور ليست سوى وسيلة. فلِمَ يُبْرَز مثل تلك النذور؟

هـ.ب.: إنّ النذور هي في الواقع «اختراع» أتت به الكنيسة الغربيّة. وهو اختراع متأخّر في الزمن إلى حدّ ما. فمدّة عدّة قرون، لم يبرز الرهبان نذورًا، بل كانوا يعيشون البُعد الذي ما زالت الكنيسة القبطيّة

تمارسه اليوم في مصر: وهو بُعد «الموت والقيامة». كان الراهب الشابّ يتمدَّد على الأرض، ويغطَّى بكفن عريض، وكان إخوته يتلون عليه الصلوات الخاصّة بالموتى، إشارةً إلى موته التامّ عن العالم وعن حياته السابقة. وفي ختام تلك المراسم، كان الراهب الشابّ ينهض إنسانًا جديدًا ويحمل اسمًا جديدًا فيبدأ حياة جديدة. فذلك الموت التامّ عن النفس هو الذي يعبِّر عن جوهر التكرّس.

أمّا في الغرب، فقد تجسَّد ذلك في النذور الرهبانيّة الثلاثة. لماذا كان عددها ثلاثة؟ كان من الممكن أن يصل إلى خمسة أو إلى عشرة أو حتّى إلى ثلاثين... فإنّ الرقم ٣ هو رمزيّ أكثر من سواه. ولماذا لا يُبرَز، على سبيل المثال، نذرٌ للتواضع؟ فإنّ التواضع في نظري قد يوازي الفقر أو الطاعة. ولماذا لا يُخصَّص نذر للوداعة، وثانٍ للصبر وثالث للمحبّة، إلى ما هنالك... ليست النذور إذًا سوى تعبير تاريخيّ وثقافيّ عن حقيقة أعمق هي: تكريس النفس وبذلها في عطاء لله، تامّ ومطلق وخاصّ، ونهائيّ. نهائيّ، لأنّ مَن يموت يموت نهائيًّا!... فلا عودة ممكنة إلى الوراء. وبالطبع، يمكننا أن نتوسَّع في شرح كلٍّ من النذور لنرى عمَّا يعبِّر كلّ نذر على الأخصّ. الفقر، مثلًا، يمكن أن يكون على مستوى «الامتلاك» أو على مستوى «الكيان». فإنّ فقر «الامتلاك» ليس سوى وسيلة ومرحلة للبلوغ إلى فقر «الكيان»، وهو يقوم في الأساس على التجرُّد من «الأنا». هذا ما تقوم عليه المغامرة الكبرى في الحياة الرهبانيّة. وتتلخّص نتيجته في عبارة القدّيس بولس الشهيرة: «فما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (غل ٢/ ٢٠). نحن هنا أمام الفقر الجذريّ على مستوى الكيان الأعمق. أمّا الفقر الخارجيّ فهو نسبيّ إلى حدّ بعيد، وقد يختلف من رهبانيّة إلى رهبانيّة أو من عصر إلى عصر. ولكنّ الجوهريّ يبقى ذلك التجرُّد من النفس، أو، كما قال زُونْدِل: «ذلك التخلّي عن امتلاك النفس». وكلّ فقر آخر يكون مصطنعًا ووهميًّا.

أمّا الطاعة فقد شَوَّهها بعضهم في الماضي حتّى إنّهم أتوا بأمور

مستهجنة لا تقرُّها الفطنة. فماذا تعني الطاعة في الواقع؟ تشبه الطاعةُ الفقر في أنّها تهدف، هي أيضًا، إلى التجرُّد التامّ من النفس على مستوى الحرّيّة. ونستعين هنا بمثل يسوع المسيح الذي أسلم نفسه إلى الآب حتّى النهاية («لتكن مشيئتك...»)، ومريم العذراء التي قبلت بإيمانٍ كلامَ الملاك («ليكن لي بحسب قولك»).

ولكنّ الواقع كان مغايرًا في بعض الأحيان، فتعرَّضت الطاعة عبر التاريخ لكثير من الانحراف والتزوير. فكم من شخصيّة سُحِقت في الأديرة، وكم من حياة حُطِّمت، من عاطفة خُنِقت أو جُرِحت باسم الطاعة المقدّسة، حتّى إنّنا لا نستطيع إلّا أنْ نهلِّل لردّة الفعل الحاليّة التي تهدف إلى إعادة نظر شاملة في الطريقة التي فُهِم بها ذلك النذر ومورس. ويمكنني أن أقول في الطاعة ما يُقال في الاعتراف. فقد يكون سرّ التوبة وسيلة تحرير باطنيّ وروحيّ. وقد يكون أداة استعباد وحملٍ على الشعور بالذنب. وتفترض الطاعة الحقيقيّة وجود مقدار كافٍ من الاتّزان، لا مِن جهّة مَن يطيع فقط، بل من جهة مَن يأمر أيضًا.

وفي ما يختصّ بالعفّة، علينا أن نعترف ونكرِّر أنّها لا تعاش أبدًا بسهولة، كما كانوا يعتقدون في الماضي. ذلك بأنّ الجنس والعاطفة والحبّ البشريّ تؤثّر في جذور الكائن نفسها. وليست العفّة مجرّد مسألة تناسليّة... بل هي أن تقبل الامتناع عن إقامة علاقة خاصّة مع شريك مفضَّل من الجنس الآخر يستقطب حياتك كلَّها.

قد نستطيع أن نقول إنّ نذر العفّة هو «مخالف للطبيعة». ولا يمكن تبرير هذا الطابع المخالف للطبيعة إلّا من وجهة نظر وجود حبٍّ أقوى إلى ما لا نهاية، حبٌّ لا يتخطّى الحبّ الأوّل فقط، بل يبتلعه ويستوعبه.

ن.ج.: نشهد حاليًّا، في نهاية القرن العشرين، مجتمعًا يتّسم بطابع أكثر علمانيّة بكثير من السابق. أفلا تعتقد بأنّ النذور الرهبانيّة ـ ربّما في الغرب أكثر منها في الشرق ـ قد تهمِّش الراهب، وتجعله إلى حدّ ما خارج العالم، أو قد تضعه جانبًا على أيّ حال؟

هـ.ب.: لا شكّ أنّ الراهب يطرح مشكلة، وهذا طبيعيّ، لأنّ الراهب ينقطع عن العالم. ويُعتبَر بُعد «الانقطاع» جزءًا من دعوته النبويّة. فإنّ الراهب نبيٌّ، حتّى وإن صَمت، حتّى وإن لم يتفوّه بكلمة، لأنّ حياته نفسها نبويّة، تنادي، ولا بدّ لها من أن تنادي. والراهب هو تحدٍّ لقوانين الطبيعة. ومن الطبيعيّ ألّا يُفهَم، وأن يثير علامات استفهام وأن يدعو إلى التخطيّ.

كلّ شيء يشدّنا بقوّة إلى الأرض... ونحن في باطننا أرضيّون وشهوانيّون وأنانيّون... والرهان على البُعد الآخر الغَيريّ والروحيّ - «روحي» بمعنى الكلمة الإيجابيّ - عمليّة عسيرة على الراهب نفسه، ويصعب فهمها على مَن يراه يعيشها. وبقدر ما يجب أن نتخطّى بعض الصيغ الرهبانيّة القديمة، ولا علاقة لها على الإطلاق بجوهر التكرُّس، يجب التشديد على أنّ الراهب هو، تحديدًا، الشخص الذي ينقطع عن «العالم»...

ن.ج.: مع كونه تمامًا في العالم!

هـ.ب.: طبعًا... مع كونه تمامًا في العالم. لقد كان المسيح أكثر الناس وجودًا في العالم واختلاطًا بمَن هم حوله، ولكنّه ظهر، في الوقت نفسه، آيةً معرَّضة للرفض، علمًا أنّ ذلك أُعلِن منذ ولادته: «جُعِل آيةً معرَّضة للرفض» (لو ٢/ ٣٤). والراهب الذي لا يكون آيةً معرَّضة للرفض، ولا يكون مشكلة، حتّى في داخل جماعته أحيانًا، يوشك ألّا يكون أمينًا على وجه تامّ للإنجيل. ينبغي له أن يُزعج، بطريقة من الطرق. ليس الراهب أمرًا بديهيًّا، وحياته أيضًا ليست أمرًا بديهيًّا... شرط أن تتمّ الأمور في الاتّجاه الصحيح. فليس المقصود أن يكون الراهب مختلفًا عن الآخرين لمجرّد أن يكون مختلفًا عن الآخرين. وليس المقصود هو لعبة أو نوع من العِناد... بل المقصود هو أمر مختلف تمامًا.

الراهب هو «الآخَر»... وهو في الوقت نفسه بشر تمامًا، ولكن

بمعنى الشيء الذي يفوق قدرة البشر. و«هذا الشيء الذي يفوق قدرة البشر» هو التحدّي الموجّه إلى الإنسان العاديّ، لأنّنا سريعو الميل إلى حصر الإنسان في تحديدٍ وفي عالم جاهز، وكأنّنا نستطيع أن نقول ما هو الإنسان وأن نحيط به من جوانبه كلّها.

إنّ الراهب يحطّم، ويخترق الحواجز، ويلغي كلّ تحديد للإنسان. قال پَسكال: «الإنسان يتخطّى الإنسان إلى ما لا نهاية». و«تخطّي» الإنسان هذا هو الذي يميّز الراهب. الراهب يندرج في مرحلة أخرى من مراحل تطوُّر الإنسان. وبإمكاني أن أقول إنّ **الراهب هو الكائن المتبدّل**. وهو ينبئ بما سيكون إنسان الغد وبعد غد. وبهذا المعنى، من الطبيعيّ ألّا يُفهَم الراهب. فالحياة هي، بوجه من الوجوه، حجر عثرة. فعلى سبيل المثال، لا يفهم إخواننا المسلمون على الإطلاق لماذا لا يتزوّج الراهب. ويطرحون علينا السؤال التالي: «هل الزواج شرّ؟. . . . - لا، ليس الزواج شرًّا. - «لماذا لا تتزوّج إذًا؟» لأنّني أعلن، بإبرازي نذر العفّة، أنّ هناك نمطًا آخر من أنماط العلاقة بالمرأة (أو بالرجل)، وأعلن أنّ الصلة بالله لا تحتاج حتمًا إلى أن تمر بعلاقة خاصّة مع أحد الأشخاص من الجنس الآخر. ولكن، هنا أيضًا، لا بدّ أن **نأخذ بعين الاعتبار بعض التوضيحات، لأنّنا في آخر الأمر، كائنات بشريّة**، وعدم استخدام الوسائط هو ثمرة مسيرة طويلة.

فحين أتحدّث عن جذريّة الحياة الرهبانيّة، أؤكّد أنّ هناك، منذ البدء، **اختيارًا مقصورًا على الله** دون استخدام الوسائط. وفي الوقت نفسه، بما أنّ تلك الصلة بالله، التي من شأنها أن تكون «طاهرة»، قد تجرّدنا تجرّدًا تامًّا من إنسانيّتنا، وقد تقسّي قلوبنا وعاطفيّتنا، أعتقد بأنّه يجب العودة إلى استخدام الوسائط. غير أنّ ذلك لا يمكن أن يحصل دون التعرّض للأخطار، إلّا بعد اجتياز مرحلة من الجذريّة وعدم استخدام الوسائط. فلا بدّ للإنسان من أن يقفز قفزة أولى، وأن يضحّي بكلّ شيء، فيستطيع من ثمَّ أن يعود، طاهرًا ومجرّدًا، إلى ما هو بشريّ. فإنّ

المرور بوساطة البُعد البشريّ لا يأتي إلّا في ختام مرحلة من الانقطاع تبدو لي في غاية الأهمّيّة.

وبتعبير آخر. إنّ صلتي بما هو بشريّ هي صلة فصحيّة، أي أنّها تقوم على أن أعيش التعلّق بعد المرور بـ «موت» يمكّن من الوصول إلى **تعلّق تامّ في تجرُّد تامّ**. ويبقى هذا الأمر مستحيلاً، إن لم نمرّ بمرحلة انقطاع وتجرُّد فعليّ. عندئذٍ يمكننا العودة إلى ما هو بشريّ والانغماس فيه بوجه أعمق، بقدر ما نكون قد تعلّمنا كيف نتخطّى كلّ أنانيّة. ليس ذلك سهلاً على الإطلاق ويجب الاحتراس من الأوهام وأنواع التساهل مع الضمير.

يذكّرني هذا الأمر بأسطورة الكهف التي ذكرها أفلاطون. فإنّ الفيلسوف الذي يعود إلى الكهف، لا يعود إليه وهو في وضع يشبه الوضع الذي كان فيه في البداية... ذلك بأنّه رأى العالم، ورأى الشمس، إلخ، وهو يعود إلى الكهف مختلفًا، لأنّه تبدّل. والراهب الذي يعود إلى العالم، ويعيش معه علاقة وثيقة جدًّا، إنّما يعيشها بوجه مختلف كلّ الاختلاف عن تلك التي كان يعيشها في البداية، قبل مرحلة الانقطاع. فإنّ مرحلة الانقطاع هي مرحلة أساسيّة منذ البداية، وتساعد على إقامة علاقة أعمق مع العالم، بقدر ما يكون الانقطاع أكثر شمولاً وجذريّة. وإلّا، فقد تصبح العلاقة مع العالم ملتبسة. ولكن يبقى بعد كلّ ذلك أنّ عمليّة التطهير، أيًّا كان الانقطاع الذي تمّ في البداية، تحتاج إلى معاودة دائمة. فنحن لا نهتدي أبدًا اهتداءً تامًّا... هناك اهتداء جذريّ في البداية، ولكن لا بدّ من معاودته باستمرار ومن مواصلته «بوجه مختلف».

ن.ج.: وهذا «الانقطاع» بالذات هو الذي يمكّن بالتالي أن يُضفى على جميع العلاقات البشريّة كثافة وعمق مختلفان تمامًا. أليس ذلك؟

هـ.ب.: بلى. هذا صحيح...! يبقى أنّه ما من خليقة يمكنها أن تُصبح «للمكرّس» موضوع حياته الخاصّ والشامل، وهذا ما يفسّر عدم إقدامه على الزواج. فهو لا يتزوّج لأنّه اختار الربّ. «الربّ كأسي وحصّة

ميراثي» (مز ١٦/ ٥)

ن.ج.: إنّ ذلك يعود بنا قليلاً إلى سؤال كنت أرغب أن أطرحه في ختام هذه النقطة الأولى: من خلال حديثك، نشعر فعلاً بأنّ الحياة الرهبانيّة قد تصبح وسيلةً لنموّ الشخصيّة. أرغب أن أعرف فعلاً كيف يمكن في آخر الأمر، لحياة الإنسان أن تمتلئ وللشخصيّة أن تنمو داخل الحياة الرهبانيّة.

هـ.ب.: يعجبني هذا السؤال الحافز. ماذا يعني «الامتلاء»؟.. إنّ كلمة «امتلاء» تفترض وعاءً يُعبّأ حتّى المشفّة... والحال أنّ قلب الإنسان وعاء بلا قعر وهوة بلا قعر... من غير المعقول أن نسعى «لملء» قلب الإنسان. وإذا صحّ أنّ الإنسان لا محدود فاللامحدود وحده يستطيع أن يملأه. ففي بداية التكرُّس الرهبانيّ إذًا قناعة وحدس عميق بأنّه ما من شيء بشريّ يستطيع أن يملأ قلبي:

«لقد خلقتنا لك، يا ربّ،
وسيبقى قلبنا في قلق
إلى أن يستريح فيك» (القدّيس أوغسطينُس).

وإذا كنتُ قد اخترت الحياة الرهبانيّة، فلأنّني عشت ذلك واختبرت عدم اكتفاء عميق أمام كلّ ما هو بشريّ وأرضي. وعندئذٍ، فهمت إلى أيّ حدٍّ يملأ الله قلب الإنسان الذي يهب نفسه له. ولكنّه يملأه بأن لا يملأه...

ن.ج.: أي بأن يوسّع فيه الحفرة... !

هـ.ب.: تمامًا، بأن يوسّع فيه الحفرة... بأن يترك الهوّة فاغرة... إنّه لأمر شاقّ جدًّا، ومطهِّر جدًّا، ولكنّه، في الوقت نفسه، محرِّرٌ جدًّا. لأنّ الراهب يعيش معلّق الرجل في الهواء، فاغر الفم، ومنفتح القلب، ومنفتح الحياة، يعيش معلّقًا في الفراغ، بين السماء والأرض، كالواقف على شفير الهاوية. وهذا ما قصدته حين قلت إنّ الحياة الرهبانيّة تملأ دون أن تملأ. فبأيّ معنى تملأ وبأيّ معنى لا

تملأ؟... إنّ مثال الراهب ونموذجه الأصليّ وقدوته هي، في نظري، فرنسيس الأسّيزيّ: كان فرنسيس لا يملك... أيّ شيء على الإطلاق، فقد زهد في كلّ شيء وفي نفسه على السواء. وأعتقد بأنّ النشيد الشهير الذي أنشده القدّيس يوحنّا الصليب يصلح أيضًا لأن يوضَع على لسان فرنسيس الأسّيزيّ:

«السموات لي، والأرض لي،
والأمم لي، والأبرار لي،
والخاطئون لي، والملائكة لي...
كلّ شيء لي والله لي...»

وهنا أتذكّر أغنية قديمة، وفيها هذه العبارة التي أثّرت فيَّ تأثيرًا خاصًّا: **«لا أملك شيئًا، ومع ذلك أملك كلّ شيء»**. وفرنسيس الأسّيزيّ كان إنسانًا يملك كلّ شيء لأنّه لا يملك شيئًا. ومَن لا يملك شيئًا، بوجه من الوجوه، يملك كلّ شيء، لأنّ كلّ شيء يوهَب له، ويوهَب له مرّة أخرى، ويعاد إليه، ويضاعَف. هذه هي المائة الضِعف الموعود بها، لا بل ثمّة أكثر من مائة ضعف. بهذا المعنى تملأنا الحياة الرهبانيّة، وتغمرنا وفرة عطاء الله... «لو كنتِ تعرفين عطاء الله! ...» (يو ٤/ ١٠)

وأنا نفسي أختبر ذلك كلّ يوم... فأشعر بأنّ الربّ يملأني ويزيد في ما أنا عليه، في ما أقوم به، في صلاتي، في علاقاتي، في عملي ونشاطاتي. أشعر بشبه طفح، وفيض وتدفّق. ولكنّ هذا لا يدوم إلّا بقدر ما يكون في أساس كلّ ذلك عدم امتلاك وفقر جذريّ ورفض الرغبة في تملُّك ذلك الغنى كلّه. فما إن تظهر رغبة في التملُّك والسيطرة... حتّى يضيع كلُّ شيء وتتوقَّف المعجزة. وما إن يصبح الله كائنًا نريد وضع يدنا عليه، حتّى يتحوَّل إلى صنم. والصنم هو إله بإمكاننا أن نحيط به، ونحتبسه، ونمتلكه، ونحصره. وينطبق قولي هذا أيضًا على الحبّ، والحرّيّة، والسعادة، والحياة...

ما إن نضع يدنا على الحبّ، حتّى لا يعود الحبُّ حبًّا،

وما إن نضع يدنا على الحرّيّة، حتّى لا تعود الحرّيّة حرّيّةً،
وما إن نضع يدنا على السعادة، حتّى لا تعود السعادة سعادةً،
وما إن نضع يدنا على الحياة، حتّى لا تعود الحياة حياةً،
وما إن نضع يدنا على الآخر، حتّى لا يعود الآخر آخرَ...

فكلُّ حقيقة نريد أن نمتلكها، تختفي وتزول... الراهب هو مَن يرفض أن «يضع يده» وأن «يمتلك»... وهذا ما يعود بنا إلى **موقف الفقر الأساسيّ**، وقد أشرتُ إليه سابقًا. وهذا الفقر هو الذي يمكّن المكرَّس أن يكون ممتلئًا باستمرار، شرط ألّا يُغلِق يدَيه أبدًا، وألّا يطبق ذراعيه أبدًا على ما يملكه. فإنّ المكرَّس هو مَن يقبل أن يكون «قناة نعمة»، و«قناة حياة»، و«قناة حبّ»... تجري الحياة عبرها وتتسرَّب...

ويجتاز الراهبَ شيءٌ أكبر منه وشخصٌ أكبر منه ولكن، لكي يصير مَعبرًا، عليه أن يفرِّغ نفسَه كلّيًّا وأن يصبح فقيرًا تمامًا. والسبيل الوحيد إلى أن يمتلئ الإنسان هو أن يصير «قناة». فإنّ الإنسان لا يمتلئ كما يمتلئ الوعاء. بل يمتلئ **كمجرى النهر الذي يمرّ فيه**، والذي ينبع من مكان آخر ليصبّ في مكان آخر... ليس المكرَّس سوى نقطة عبور.

أحيانًا، أسمع الناس يقولون إنّ الحياة الرهبانيّة لا تنمّي الشخصيّة لأنّها مبنيّة على الزهد. فأريد هنا أن أوضّح مفهوم تلكَ الكلمة. فإذا كان الراهب يعيش الزهد وكأنّه حرمان، فمن الطبيعيّ ألّا تنمو شخصيّته. والزهد الذي لم يُرِدْه، ولم يختره بدون تحفُّظ، ولم يتبنَّه في العمق، لا يمكن أن يكون مصدر نموّ لشخصيّته.

وهناك طريقة معيّنة لعيش العفّة قد تكبّح وتكبِت وتشلّ وتُفقر. وهنا عليّ أن أتساءَل: «هل إنّ نذوري وتكرّسي هي وسيلة تساعدني على أن أعيش حبًّا أقوى وأكبر وأعمق ممّا هو... في الزواج، أم إنّها توقف نموّ قدراتي العاطفيّة والعلائقيّة؟... هل أنقصَني تكرُّسي أم زادني؟...» إن أنقصَني وأضعف قدرتي على الحبّ، فمعنى ذلك أنّني أخطأتُ الطريق وانحرفت. وليس عليّ إذًا أن أواصل طريقي في

الحياة الرهبانيّة، بل في عكسها. ليس هناك إلّا دعوة واحدة للإنسان: وهي أن يحبّ. وبين الحياة الرهبانيّة والحياة الزوجيّة تختلف الوسائل، ولكنّ الهدف يبقى هو هو: تنمية قدراتي على الحبّ إلى أقصى حدّ.

إن كنت أحتاج إلى وساطة المرأة (أو الرجل) لكي أحقّق هذا الهدف، يجب عليّ أن أتزوّج.

ولكن إن شعرت، على عكس ذلك، بأنّ العلاقة الخاصّة بالمرأة (أو الرجل) وتأسيس بيت وعائلة سيحولان دون الوصول إلى ملء الحبّ، بدل أن يكونا وسيلة له، فعليّ أن أتخلّى عنهما. والدليل على صدقي سيكون قدرتي على أن أهب «ملئي»، وعلى أن أحبّ من كلّ قلبي وعلى أن أكون سعيدًا من جرّاء هبة نفسي إلى أقصى حدّ. والنموّ الذي ألقاه حينئذٍ لا يكون سوى صدى ونتيجة وردّ فعل، في شخصيّتي كلّها، لذلك الحبّ الذي أعيشه في أعماق نفسي.

إنّ نموّ الشخصيّة ليس هو لعبةً نلعبها. فإمّا أن تكون شخصيّتنا نامية في العمق وإمّا أن لا تكون. وحين تكون نامية، فسرعان ما يلاحَظ ذلك، ويشعّ، ويتفجّر، دون أن يحتاج إلى أيّ برهان. فبقدر ما يشعّ الراهب الفرح والسلام والحبّ، وبقدر ما يشعر بارتياح نفسيّ وجسديّ، وبقدر ما يكون سعيدًا في حياته، يمكننا أن نؤكّد تأكيدًا قاطعًا أنّه وجد طريقه وأنّ تكرُّسه بلغ هدفه، وهو أن يساعده على أن يكون نفسه إلى أقصى حدّ، وأن يحقّق نفسه.

لقد ذكرت سابقًا أنّ تحقيق النفس هو فصحيّ، أي إنّه يمرّ بالموت، الموت الجذريّ الذي هو في الوقت نفسه موت يتبنّاه الإنسان ويريده ويختاره. ولأنّه موت متبنًّى، فهو يفقد طابعه المخيف أو المؤذي. تعجبني كلمة «متبنًّى» لأنّها تفترض اختيارًا واعيًا ومقصودًا تمامًا، بعيدًا من كلّ إكراه وضغط وتابو.

ن.ج.: إنّ الحياة الرهبانيّة، أخيرًا، هي دعوة إلى الحبّ، والحبّ هو فقر كبيرٌ جدًّا!

هـ.ب.: بالضبط!

وأعتقد بأنّ إحدى وظائف الحياة الرهبانيّة هي الكشف عن طبيعة الحبّ الحقيقيّة. لقد حرّف بعضهم الحبّ في أيّامنا واعتبروه مطابقًا للمتعة أو للهوى العابر، حتّى إنّنا نحتاج إلى أشخاص يدلّون بحياتهم كلّها على أنّ الحبّ هو أوّلاً «غيريّة» و«عطاء»، قبل أن يكون «تملّكًا» أو «شعورًا». وأظنّ أنّ للراهب وظيفة في المجتمع... وظيفة كأنّها شبه «مقياسيّة». فالحبّ هو أن تخرج من ذاتك لتذهب نحو الآخر، وأن تفقد نفسك ليبرز الآخر. الحبّ متطلّب جدًّا! ومَن هم الرهبان الذين يعيشون ذلك فعلاً؟

ن.ج.: يذكّرني هذا بقول الشاعر: «الحبُّ يقضّبنا وهذا الفقر يُروينا».

هـ.ب.: إنهّ لأمر رائع! ... ولكنّه متطلّب إلى حدّ بعيد. على المكرّس أن يفهم أنه كائن «مذبوح»، «مضحّى به»، لا يملك نفسه، من السهل أن يتحجّر في الحياة الرهبانيّة، مع توافر كلّ الخدمات والرفاهيّة والإمكانات والأدوات والوسائل. ومن السهل أيضًا أن يحتبس في غرفته الصغيرة، وفي عالمه الصغير و...

ن.ج.: ... وأن يحبس أيضًا إلٰهه الصغير في داخله!

هـ.ب.: أجل وأن يحبس أيضًا إلٰهه الصغير في داخله وأناه الصغير في داخله... إنّ الرفاهيّة والأمان والرتابة تجسّد خطرًا داهمًا وإغراءً كبيرًا يتهدّد حياة الراهب.

ن.ج.: ... بدءًا بالرفاهيّة الروحيّة!

هـ.ب.: أجل... ثمّ إنّ هناك طريقة في استعمال صفته كراهب أو ككاهن أو كرسول - ولا سيّما في الشرق، حيث يحاط المكرّس بشيء من الهالة - لكي يشيّد تمثاله الصغير على القاعدة... أنا فلان، إلخ. إنّها تجربة في منتهى الدقّة، حيث يحمل نفسه على محمل الجدّ، ويدفع الآخرين إلى خدمته، في حين أنّه كائن مكرّس للخدمة والعطاء والحبّ وموقوف للآخرين. وهنا نقع على تجربة خطيرة: هي تجربة الفرّيسيّة.

ن.ج.: لننتقل الآن إلى مظهر آخر، هو مظهر الالتزام في خطى المسيح. أوّلًا، لماذا يصبح الإنسان راهبًا وكيف؟

هـ.ب.: بوسعي أن أقول إنّ الإنسان لا يختار، بوجه من الوجوه، أن يصير راهبًا. فإنّ **الدعوة لا تتّسم بطابع الاختيار**. قد يبدو هذا التأكيد مناقضًا لما قلته قبل قليل، من أنّ على الإنسان أن يختار الحياة الرهبانيّة بعمق وأن يقبلها ويتبنّاها. فإنّنا **لا نختار في الحياة الرهبانيّة، بل نحن «مختارون»**. هناك شيء أقوى منّا يدفعنا. هل أنا مَن اختار اعتناق الحياة الرهبانيّة؟ لقد ظننتُ ذلك مدةً طويلة...

ن.ج.: ولكن مع ذلك، خطوتَ خطوة خطوة في وقت من الأوقات.

هـ.ب.: أجل، لقد خطوت خطوة. ولكن، إلى حدّ ما، لست أنا الذي اتّخذها... فإنّني شعرتُ بقوّة تفوقني وتدفعني إلى القيام بتلك الخطوة. وكأنّني كنتُ مُرغَمًا على قول «نعم» بكلّ حرّيّة، باسم حقيقة واضحة... وهي أنّ هذا الطريق هو فعلًا طريقي. ليست الدعوة إذًا اختيارًا نقوم به أو قرارًا واضحًا نتّخذه، بل إنّها تشبه، إلى حدّ ما، شجرة تميل إلى جهّة معيّنة وينتهي بها الأمر إلى السقوط نحو الجهة التي تميل إليها.

فقد يتّفق أن يميل الشابّ منذ حداثته إلى اتّجاه معيَّن، وحين يسمع النداء في أعماق قلبه، لا يمكنه إلّا أن يقع في الاتّجاه الذي كان يميل إليه، أي بين ذراعَي الله. وقد يعبّر أيضًا عمّا يختلج في قلبه من رغبة في الخدمة والمساعدة، فيساهم في تنشئة الشبيبة مثلًا أو أن يقدّم بعضًا من وقته لتدريس الفقراء في الأحياء الشعبيّة. ولا بدّ من التنويه أخيرًا بالتربية التي يتلقّاها الشابّ في عائلته، من تدريب على بذل الذات ومحبّة للآخرين. فمثل هذا الجوّ يشجّعه على اتّخاذ القرار.

ن.ج.: أجل... إنّ ذلك كلّه يهيّئ أرضًا ينبت فيها البزر!

هـ.ب.: هذا هو الواقع. فكيف نتحدّث عن اختيار؟... ولكن لنَعدْ إلى سؤالك: لماذا يصبح الإنسان راهبًا وكيف؟

حين قال لنا المسيح: «لم تختاروني أنتم، بل أنا اخترتُكم» (يو

١٥/١٦)، أراد أن يعبِّر، على ما أظنّ، عن حقيقة أساسيّة. فلست أنا مَن يختار المسيح، بل المسيح هو الذي يقبض عليّ. وعلى كلّ حال، سبق للقدّيس بولس أن قال مثل هذا القول: «فقد قبض عليّ يسوع المسيح» (فل ٣/١٢). لقد «أمسِكتُ»، و«قُبِضَ عليّ»... والله وضع يده عليّ فعلًا. طبعًا، كان بوسعي أن أرفض! وهنا يأتي دور الاختيار. يمكن الإنسان أن يرفض تلبية النداء، ولكنّه يظلّ الشخص الذي لا يتّخذ المبادرة: إنّه مدعوّ... يمكنه أن يقول «نعم» وأن يقول «لا»... ولكنّ اختياره ليس سوى تلبية لنداء يفوقه. وكلمة «نداء» هي في منتهى الأهمّيّة. فليست الدعوة «اختيارًا» أو «قرارًا» نتّخذه بعد تفكير في دوافعنا العميقة...، بل هي «تلبية نداء». والنداء يصدر من جهة أعمق منّي، فلست أنا مَن يقوم بالمبادرة، لأنّ المبادرة تصدر عن الله الذي يدعو. حينئذٍ، لي الخيار في أن أقول «نعم» أو «كلّا». وليس المقصود خطوة أقدم عليها من تلقاء نفسي، بل «ردّي» على الخطوة الإلهيّة. وهنا يحقّ لي أن أقول: «إنّ الدعوة هي نعمة»

ن.ج.: ولكن، كيف نتوصّل إلى اكتشاف صحّة الدعوة؟ فإن قدم أحدهم إليك، مثلًا، وقال إنّه يريد أن يصير راهبًا، فكيف تعرف أنّ ما يشعر به صادر، في نهاية الأمر، عن أعمق جهة فيه؟ وكيف تعرف أنّ الله هو الذي اتّخذ المبادرة فعلًا؟

هـ.ب.: إنّ قِدَم الدعوة وتجذّرها في الماضي وفي الطفولة قد يكونان عاملًا يثبّت صحّة الدعوة. وهناك عنصر آخر هو قدرة المرشّح على عيش الزهد بالنفس. هل كان قادرًا على عيش الزهد بنفسه مجّانًا وعلى الخدمة في السنوات الماضية؟ لأنّ الدعوة قد تكون مجرّد اندفاع عفويّ، وإرادة عابرة، واندفاع تصوّفي موقّت، ونار من قشّ... أمّا إن عرف الشابّ أن يبذل نفسه لعدّة سنوات وأن يتفانى في سبيل الآخرين، فقد يكون لخطوته أساس متين وجدّيّ.

وهذا ما يشبه قليلًا ما أقوله لفتاة تسألني عن رأيي في شابّ تحبّه. يكون جوابي على النحو التالي: هل كان صديقكِ قائدًا للكشّافة؟ هل زار

الفقراء؟ هل كان عضوًا في جمعيّة خيريّة أو حركة رسوليّة؟ هل قصد القرى الفقيرة ليشارك في معسكرات عمل؟... إن كان الردّ إيجابيًّا، فهذا يعني أنّ لكلمة «حبّ» عنده معنًى واضحًا للغاية. أمّا إن كان متبجّحًا أنانيًّا يغالي في الإعلان عن حبّه، فيداخلني الشكّ وأطرح علامات استفهام كثيرة... فإنّ ماضي الإنسان ونمط حياته والطريقة التي عاش بها حتّى اليوم هي دلالات قيّمة تساعد على تمييز الدعوة. وإلى جانب مسألتَي الندم وبذل النفس اللتين تحدّثت عنهما، هناك مسألة الطبع. فإلى أيّ حدّ يمكن المرشّح طبعُه أن يعيش حياته الرهبانيّة دون مشاكل تذكر؟ ولا أقصد بذلك أن يكون المرشّح مجرّدًا من طباعه... بل على عكس ذلك، إذ ليس الراهب (أو الراهبة) إنسانًا جبانًا أو ضعيف الشخصيّة، ولكنّ المقصود هو أن نعرف إلى أيّ مدى يستطيع ذلك الشابّ (أو الشابّة) أن يسيطر على نفسه ويوجّه طاقاتِه وميولَه.

وعلى سبيل المثال، يقول الطبيب والأديب الفرنسيّ ألكسي كارل إنّه من الواضح أنّ القدّيسين الكبار كانوا أشخاصًا أقوياء الجنس. وبناء على ذلك فإنّ غياب الميول الجنسيّة ليس على الإطلاق علامة دعوةٍ إلى التبتُّل. فإنّ الحياة الرهبانيّة تفترض، على العكس، وجود حياةٍ عاطفيّة وجنسيّة قويّة، وفي الوقت نفسه، وجود قدرةٍ على ضبطها، تمَّ اكتسابها إلى حدّ بعيد. هذا لا يعني أن يكون الشابّ (أو الشابّة) قد بلغ القِمّة، بل أن يُظهر علامات تكشف عن إرادته وقدرته على ضبط النفس.

وإلى جانب قدرة المرشّح على ضبط حياته الجنسيّة والعاطفيّة، هناك قدرته على تخطّي عناده وعزّة نفسه وكبريائه الموروثة، ورغبتُه الحقيقيّة في اتّباع المسيح الفقير والمتواضع والمطيع. وهناك أخيرًا نقطة أساسيّة أيضًا: وهي بُعد الدعوة التصوُّفي. فمن دون هذا البُعد، ليس هناك دعوة حقيقيّة، لأنّ الدعوة قد تتحوّل سريعًا إلى الشكليّة: كالأمانة حتّى الوسواس للنذور والقانون والنظام... ولكنّ ذلك كلّه ليس بشيء ولا يعني شيئًا، إن لم يكن هناك «أمانة» للنفحة التي تحمل كلّ ذلك والتي

هي الأساس. إنّ الدعوة تفترض وجود حبّ في أساسها... حبّ متّقد للمسيح الذي يحمل كلّ شيء ويجرفه في تيّاره. فإن غابت تلك النفحة التصوّفيّة، تلك العلاقة، الشخصيّة إلى أقصى حدّ مع الله، ومع المسيح، فلا تعود الحياة الرهبانيّة حياةً رهبانيّةً، بل تصبح رتابة وشكليّة، ونزعة مهنيّة، ونشاطيّة، وإلى ما هنالك.

ن.ج.: ... فتفسد الحياة الرهبانيّة!

هـ.ب: تمامًا، ولدينا، وياللأسف، أمثلة كثيرة على ذلك!...

ن.ج.: لذا، يبدو لي أنّه، بقدر ما تظلّ تلك النفحة حاضرة، يمكن تجنُّب النزعة المهنيّة. فإنّنا نرى رهبانًا كثيرين يركضون شمالاً ويمينًا. ويحملوننا على الشعور بأنّنا أمام أشخاص هم رجال أعمال أكثر منهم رهبانًا.

هـ.ب: ولهذا فلا بدّ للحياة الرهبانيّة من أن ترتوي يوميًّا من المواجهة مع الله والحوار مع المسيح، وهو ما ندعوه الصلاة.

ن.ج.: هذا ما يحملنا على طرح السؤال التالي: ما هو دور الصلاة في الحياة الرهبانيّة؟

هـ.ب.: إنّه دور مركزيّ! لأنّ النفحة التصوّفيّة التي تحدّثتُ عنها قبل قليل لا تكون حاضرةً في انطلاقة الدعوة فقط، بل تحضنها في كلّ مسيرتها وفي شتّى مراحلها. إنّ الراهب الذي لا يصلّي... ليس براهب. وكما ذكرت سابقًا إنّ الحياة الرهبانيّة لا تكون على مستوى «الفعل» أو «العمل»، بل على مستوى «الكيان العميق»، وأنّ الراهب في الحقيقة لا نفع له، كذلك أقول الآن إنّ الصلاة، هي أيضًا، لا نفع لها. فنحن لا نصلّي لكي نحصل على النِعَم أو ليتحسّن أداؤنا الرسوليّ، بل لنعيش مع الله ذلك الاتّصال المليء بالمحبّة ولنؤكّد أوّليّته المطلقة في حياتنا. والصلاة هي أن أضع حياتي الرهبانيّة كلّ يوم، وكلّ صباح، في اتّجاهها الصحيح. وهذا ما دعوتهُ: **البُعد التصوُّفيّ في الحياة الرهبانيّة**.

ن.ج.: وماذا يعني ذلك؟

هـ.ب.: يعني أنّ التصوّف حبٌّ لله مجنون وشغفٌ به مغمور

بالمحبّة. إنّه شيء يمسكني بأحشائي وبأعمق كياني.

ن.ج.: بهذا المعنى، يمكننا أن نرفع صلاةً تدعى صوفيّة في المكتب، وفي القطار، وفي الطائرة!....

هـ.ب.: طبعًا! فإذا ما تملّكنا ذلك الحبّ، لا يعود يتركنا وتصبح الحياه كلُّها متشرِّبة منه ومغمورةً به. وبالتالي، فإنّ النشاطات واللقاءات والأسفار لا تحول على الإطلاق دون الاتّصال الحميم بالله الذي نتذوّقه طوال اليوم كحقيقة قريبة وحاضرة إلى ما لا نهاية. ومع ذلك، فإنّ الصلاة التي لا تتّسم بطابع مجّانيّ، أي تلك التي لا نخصّص فيها بعض الوقت لله وحده، يُخشى أن تنحرف. وإن فقدَتْ حياة الرسول العمليّة الحنين الحقيقيّ إلى الحوار مع الله، يُخشى من الانحراف والانفلات. فعلى الراهب أن يعرف كيف يُلزم نفسه بأوقات مخصَّصة للصلاة المحض والمجّانيّة، لا يقوم فيها بأيّ عملٍ آخر. ومع ذلك، قد لا يجد الراهب الوقت في بعض الأيّام ليحتفل بالذبيحة الإلهيّة أو ليقوم بالتأمّل... فليس له أن يضطربَ أبدًا بقدر ما يحتفظ في داخله بالرغبة في إيجاد ذلك الوقت، و«بالحنين» إلى حديث خاصّ مع الله. وإن وجد الوقت في اليوم التالي وغاص في الصلاة ملتذًا بها، فهذا يعني أنّ غياب الصلاة في الليلة السابقة لم يكن تهرُّبًا. وما دام النشاط لا يعني تهرُّبًا من الحديث الخاصّ مع الله، فلا داعي إلى القلق. غير أنّ الراهب الذي يأتي بكلّ الأعذار المُمكِنة ليتجنَّب ساعة الصلاة يجعل حياته الرهبانيّة تفقد معناها كلّه. ولكن، بقدر ما أشدِّد على «الحديث الخاصّ» المجّانيّ مع الله، أحذِّر من صلاة لا تكون سوى جملة معترضة في أثناء اليوم. إنّ التصوُّف الحقيقيّ هو التصوُّف الذي يغوص في قلب الله فيرى ذلك الاختبار متنشرًا طوال النهار بشكل شعور دائم بالحضور الإلهيّ.

ن.ج.: بهذا المعنى، تشبه الصلاة، إلى حدّ ما، ما يحرّك النهار وسائر الأعمال، والأشخاص الذين نلتقيهم طوال اليوم يغذّون صلاتنا. وكأنّ هناك نوعًا من الحركة الدائمة...

هـ.ب.: أجل، هناك معركة دائمة وجدليّة من الصلاة إلى الحياة

ومن الحياة إلى الصلاة، والواحدة تغذّي الأخرى. فليس هناك انقطاع بينهما، بل إخصاب متبادل. على سبيل المثال، أشعر وأنا أتحدّث إليك الآن بأنّني في عزّ الصلاة. وهذا الحوار الذي نجريه لا ينقطع إطلاقًا عن تأمّلي الصباحيّ، بل «يتواصل» معه. فهناك **تواصل حقيقيّ**، فالتيّار نفسه يدفع كلّ شيء. وهذا يفترض أن يتخلّى الإنسان عن ذاته. حين كان أحدهم يسأل القدّيس إغناطيوس، مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة، ليعرف هل إنّ الراهب الفلانيّ هو رجل صلاة، كان يجيب: «لا تسألوني هل هو رجل صلاة، بل هل هو رجل إماتة». علينا طبعًا أن نفهم كلمة «إماتة» في إطار القرن السادس عشر. ولكنّ ما عناه إغناطيوس هو: «هل إنّه رجل متجرّد من ذاته وفقير داخليًا؟» في الحقيقة، لا تقوم المشكلة على أن نعرف هل إنّ الراهب يصلّي أم لا يصلّي، بل هل إنّه متجرّد تمامًا من ذاته، وفقير تمامًا على مستوى كيانه العميق. فإذا كان كذلك، فهو حتمًا رجل صلاة. ليست الصلاة سوى ظهور التجرّد التامّ عن الذات وتعبير عنه، وهذا ما يجعل الله يمتلك الكيان بكامله، ويتجلّى ذلك التملّك بالتأهّب، والبسمة، والفرح، والسلام، والديناميّة، إلخ. وباختصار، بكلّ العلامات التي يعتبرها القدّيس بولس ثمارًا للروح (غل ٥/٢٢). إنّ ذلك التجرّد التامّ وفقر الكيان الجذريّ هما اللذان أدعوهما، في الحقيقة، «التكرّس».

ن.ج.: ألا تقصد في الواقع ذلك الموقف الذي لا بدّ للمخلوق أن يتّخذه أمام خالقه، أي أن يعي الإنسان أنّه مجرّد خليقة، لا غاية، في حدّ ذاته؟

هـ.ب.: بلى، بقدر ما يتفانى الإنسان كلّيًا ليكون «انفتاحًا محضًا» و«عطاءً محضًا»، يمكنه أن يعيش تلك الحقيقة.

ولا يجوز أن نحصر ذلك الاختبار في «المكرّس» أو في «الراهب» وحده، لأنّ عددًا كبيرًا من صغار العاملين ومن ربّات البيوت يعيشون بذل الذات بوجه أقوى وأشمل في بعض الأحيان من رهبان كثيرين... ولكي أكون صريحًا، أقول إنّني أقتدي أقلّ بكثير بالرهبان الذين يعيشون

حولي ممّا أقتدي بهذا العامل أو ذلك الذي يكنّس الممرّات منذ سنين طويلة، أو بهذه الأمّ أو تلك التي تمضي ليالي كاملة في السهر على ابنها أو على زوجها المريض، ويرافق هذا كلّه بسمةٌ وصبر نادرًا ما نجدهما عند عدد كبير من الرهبان. في الحقيقة، ليس هناك طريقان للوصول إلى الله، بل طريق واحد: هو (طريق) بذل الذات ونسيان الذات. والزواج الذي يعاش بمتطلّباته كلّها قد يكون أحيانًا مدرسة أكثر تطهيرًا من الحياة الرهبانيّة. فلا يجوز أن نتوهّم كثيرًا وأن نتصوّر أنّنا أفضل من الآخرين. علينا بالأحرى أن نقوم بفعل تواضع لندرك أنّ بمعظم العلمانيّين يعيشون التجرُّد أكثر ممّا نعيشه وهو تجرّد عميق جدًّا.

ن.ج.: وهل تعتقد بالفعل أنّ الراهب يعيش عمليًّا دعوته على خطى المسيح في التجرُّد وفي القدرة على بذل الذات؟ وفي نهاية الأمر، ألا يعني تكرُّسه تلك القدرة على التجرُّد؟

هـ.ب.: تمامًا! ولكن قد نميل دائمًا إلى التشديد على أمور أخرى تختلف عن هذا الأمر الأساسيّ. كالتشديد على الصلاة أو على العمل الرسوليّ، أو على المظهر، والعلامات الخارجيّة، وسرعان ما نقع في الفرّيسيّة. إنّ الفرّيسيّة هي أكبر تجربة للراهب. وهي تهدّدنا جميعًا... وهناك تجربة دائمة، وهي أن نحمل أنفسنا على محمل الجدّ، وأن نعتقد بأنّنا أفضل من الآخرين...: «اللهمّ، شكرًا لك لأنّي لست كسائر الناس...» (لو ٨/ ١١)

قلتُ في مطلع الحديث إنّ الراهب (أو الراهبة) هو إنسان «منفرد»، فيجب أن نفهم هذا القول بمعنى حبٍّ أقوى ممّا نستطيع أن نتصوّره. ليس الراهب منقطعًا لأنّه يعيش على حدة أو لأنّه يعتقد نفسه مميّزًا أو أفضل من سائر الناس. فلا بدّ لنا من أن نتعمّق في عدمنا وفقرنا وتواضعنا، لكي ننجو من تجربة الفرّيسيّة... وذكرتُ قبل قليل أنّني أقتدي بأناس عاديّين جدًّا ألتقيهم كلّ يوم. تقول لي إحدى السيّدات: «لم أنم منذ ثلاث ليالٍ لأنّ ابني مريض». وبعد ليالي الأرق، تتوالى النشاطات اليوميّة بلا رحمة من الصباح حتّى المساء: من تنظيف البيت،

والتسوُّق، والطهي، وغسل الأواني، وغسل الثياب، والكوي، وفروض الأولاد وحمّاماتهم، ومتطلّبات الزوج ومزاجه السيّء، إلخ. وأمام هذا المشهد، يأخذني الإعجاب وأنحني إكبارًا! وأعترف بتواضع أنّني عاجزٌ كليًّا أن أعيش مثل تلك الحياة، وأشعر بأنّني في منتهى الصغر أمام مثل تلك البطولة. وأعتبر أنّني ما زلت في مرحلة بدائيّة. فحتّى لو كنت أخصّص وقتي كلّه للآخرين، فأنا لم أقم إلّا بواجبي. وحين يقول لي أحدهم: «إنّك تعمل كثيرًا يا أبت...»، أجيب: «ولكنّ هذا أقلّ ما يمكنني أن أقوم به!». قبل أسبوع، لُقِّنتُ درسًا في التواضع. فقد حضر أحد الأشخاص إلى مكتبي ليزورني. وفي أثناء الزيارة، توالت الاتّصالات الهاتفيّة، والإمضاءات، والرسائل، واللقاءات، والاجتماعات... فكانت دوامة حقيقيّة. ظننتُ أنّني أدهشته. فقلت له: «إنّ النمط الذي أتّبعه في المكتب هنا هو غير معقول...» فأجابني: «ولكن، يا أبتِ، ليس هذا بشيء! فما عليك إلّا أن تزورني في البيت لترى كيف أعمل! ... إنّه لأمر مختلفٌ تمامًا! ...». وعلى الفور، ردّتني تلك العبارة القصيرة إلى تواضعي. فقد تعرّضت لتجربة أن أحمل نفسي على محمل الجدّ وأعتبر أنّني بطل. وأدركت فجأة أنّ هناك آخرين يتبعون ذلك النمط الصاخب، ولكن بوسائل أقلّ بكثير ممّا لديّ، وبصحّة متلفة بعد عدّة ليالٍ ساهدة، وبدون جميع الوسائل وجيش المعاونين الذين يحيطون بي.

علينا، نحن الرهبان، أن نغوص في تواضعنا، وأن نقول، ونردّد: نحن عبيد بطّالون، لأنّنا لا نقوم إلّا بواجبنا. وعلينا أيضًا أن نترك عالمنا الصغير، ونخرج من أنفسنا، وننظر حولنا لنكتشف أولئك الناس الذين يعيشون أوضاعًا أصعب بكثير من أوضاعنا.

نحن نتعرّض دائمًا لتجربة أن نعتبر أنفسنا أشخاصًا في غاية الأهمّيّة، وأنا أوّلهم، ولهذا أقول إنّ إحدى علامات الحياة الرهبانيّة هي الفُكاهة. أجل، إنّ الفُكاهة هي علامة حياة روحيّة سليمة. وأوّل فكاهة

علينا أن نكتسبها هي الفكاهة مع الذات.

ن.ج.: أصِلُ إلى الوجه الأخير، وهو معنى الحياة الرهبانيّة. فهل تعتقد بأنّ الحياة الرهبانيّة ما زالت تحتفظ بمعناها، في نهاية القرن الحالي، وهل ترى أنّ لها مستقبلاً؟ فنحن نسمع هنا وهناك أناسًا يقولون إنّ استمرار الحياة الرهبانيّة ليس مضمونًا في عالم يطالب بأنواع أخرى من الخدمات... فكيف ترى مستقبل الحياة الرهبانيّة وما هو معناها الحقيقيّ؟

هـ.ب.: أعتقد بأنّ معنى الحياة الرهبانيّة هو أن تكون نبويّة. والحياة الرهبانيّة التي لا تبقى نبويّة تفقد «كلّ» معنى! إن بدا اليومَ أنّ الحياة الرهبانيّة أُفرغت من معناها، فلأنّها لم تعد نبويّة، وإن لم تعد نبويّة، أمكنها أن تموت موتًا نهائيًا. إنّ زوال رهبانيّة أُفرغت من جوهرها النبويّ لا يقلقني على الإطلاق. ولكنّي أقلق حتمًا، إن لم تعد الكنيسة نبويّة بمجملها، لأنّ جوهر الكنيسة نفسَه يكمن في أن تكون نبويّة، أي في أن تكون منقطعة عن العالم، أي عن روح العالم.

بقدر ما تصبح الرهبانيّات مؤسسات، بأسوأ معاني هذه الكلمة، تموت، وأنا أسعد لذلك... فإنّ الحياة الرهبانيّة التي لم تعد سوى بناء أو عمارة من القوانين والأنظمة والنشاطات، ليست بحياة رهبانيّة. أحيانًا ما نرى الحياة الرهبانيّة، في أيّامنا، على مستوى «الإنجازات»: من مدارس، ومستشفيات، ومآوٍ، ومؤسّسات اجتماعيّة... هذا كلّه حسن جدًّا، ولكن، **هل أنّ تلك المؤسّسات تنادي الناس فعلاً؟ هل هي علامات و نداءات؟** ونحن الذين ينشّطون تلك المؤسّسات، أو يُفترض فيهم ذلك، هل إنّنا علامة استفهام مطروحة على الناس؟... **هل إنّ قوّة الإنجيل المحرِّضة ما زالت تدعو الناس اليوم من خلالنا؟** إن لم تكن الحال كذلك، فإنّه يُخشى كثيرًا أن يزول هذا النمط من الحياة الرهبانيّة، لأنّ الشبّان (أو الشابّات) الذين يفكّرون بالتكرُّس لا يريدون أن يُدعوا إلى تأمين الاستمرار لمؤسّسات لم تعد تعني شيئًا. وعلى العكس، يمكن أن يشعر هؤلاء الشبّان أنفسهم بأنّهم مدعوّون، بقدر ما تشهد الحياة الرهبانيّة على قوّة الإنجيل المحرِّضة من خلال الرجال والنساء الذين يعيشونها. إنّ

الشابّ (أو الشابّة) لا يختار هذه الرهبانيّة أو تلك بطريقة مبهمة، بل انطلاقًا من الراهب (أو الراهبة) الفلانيّ الذي يشعّ نور المسيح ومحبّته ويجسّد الإنجيل. حينئذٍ، يقول الشابّ: «أريد أن أكون مثله...». والرسل لم يتبعوا يسوع انطلاقًا من برنامج حياة، ولكنّهم تبعوا يسوع انطلاقًا من يسوع. فقد رأوا أنّ ذلك الرجل يجسّد في شخصه مثالاً معيّنًا للمحبّة والحرّيّة، حتّى إنّهم أرادوا أن يتبعوه ويتتلمذوا له. وفي أيّامنا. يحصل الأمر نفسه تمامًا. فبقدر ما نجسّد، أنتَ وأنا، مثال المحبّة والحرّيّة، نولّد عند الآخرين رغبةً في اتّباعنا.

فحين أسمع مَن يتحدّثون عن «رعائيّة الدعوات»، أضحك في سرّي، فعلامَ تقوم «رعائيّة الدعوات»؟ على القيام بالدعاية؟ على طبع مليون منشور عن هذه الرهبانيّة أو تلك؟ على أن نعرّف بمؤسّسات ونشاطات من خلال الصور، وأفلام الڤيديو، والمعارض، والمحاضرات؟... يبقى ذلك كلّه بلا نتيجة إن لم نكن نحترق باطنيًّا، وإن لم نشعّ المسيح فعلاً.

وما يجذب الشابّ (أو الشابّة) هو أن يرى **«النوعيّة» البشريّة والروحيّة** عند أولئك الذين يؤلّفون جمعيّة رهبانيّة، وأن يكتشف أنّ أولئك الرجال أو النساء يعيشون «بطولة» حقيقيّة. هي المرّة الأولى التي استعمل فيها هذه الكلمة، ولكنّها كانت حاضرة ومستترة في حديثنا كلّه. حين سألتني ما هي الحياة الرهبانيّة، كان بوسعي أن أجيب: **إنّها البطولة الصِرف، إنّها «التخطّي»... إنّها الإنسان المتفوّق...** فسيكون للحياة الرهبانيّة مستقبل إن كنّا أناسًا من هذه الجبلة. ولا بدّ لنا أوّلاً أن نعيش ملء حياتنا، دون أن نهتمّ كثيرًا برعائيّة الدعوات. وإذا شعر الشبّان بأنّهم مدعوّون، لا بأس، فلأنّ لحياتنا معنًى ولأنّها تلبّي حاجةً. وإن لم يشعروا بذلك، فلأنّنا لم نصِب الهدف.

و«ستُزاد» دعواتٌ... إن كنّا أوّلاً ما يجب أن نكون. فلا يجوز أن نسعى لتغذية الآلة الرهبانيّة وتلقيمها بالمحروقات والوقود... وبالرجال

والنساء... «اطلبوا أوّلاً ملكوت الله وبرَّه تُزادوا هذا كلّه» (متّى ٦/ ٣٣). لنعِشْ دعوتنا الرهبانيّة بملئها وسنُزاد دعوات.

لو كان يعود إليَّ أن أُحرِّك الدعوات، لأخذتُ الشباب إلى الصحراء وجعلتهم يكتوون تحت أشعّة الشمس الحارقة، ولحملتُهم على السير مئات الكيلومترات، والغطس تحت الماء، ولوضعتهم في النار وفي الزيت وفي الجليد... ولأقحمتهم في أعظم المغامرات، الإنسانيّة والروحيّة على السواء، فإن خرجوا منها سالمين، كانوا صالحين ولا شكّ لأن يكونوا مدعوّين حقيقيّين.

إنّ ما يعوزنا في بعض الأحيان هو أن نعرف كيف نعرض على الشباب مثالاً مستحيلاً. وما دمنا نعرض عليهم أمورًا «ممكِنة»، سيظلّون مشمئزّين، لأنّهم محاطون بكثير من الأمور «الممكِنة» والسهلة. كلاّ، يجب أن نعرض عليهم «المستحيل»، وأمام هذا المستحيل قد يتولّد شيءٌ في نفوسهم.

«ليس الطريق مستحيلاً،

بل المستحيل هو الطريق».

والحياة الرهبانيّة هي بالضبط ذلك الطريق المستحيل، ولأنّه مستحيل، سوف يمكنه أن يجذب ويستهوي.

ففي ما يختصّ برعاية الدعوات... أُفضِّل أن أستصحب الشباب إلى الصحراء لمدّة ثمانية أيّام وأن أدفعهم إلى السير في الوديان عند الظهيرة تحت أشعّة الشمس... وفي ختام الأيّام الثمانية، يكون الشباب قد «تعمّدوا بالروح القدس والنار». وأعتقد أنّ هذا العماد هو الوحيد الذي يستحقّ العناء، أمّا الباقي فهو من قبيل الفولكلور. ذلك بأنّ المقصود هو مساعدة الإنسان على «النفاذ» إلى «ما يفوق البشر». والإنجيل في نظري هو الإنسان الذي يتخطّى الإنسان، ويجتاز الإنسان، ويصل بالتالي إلى ما هو إلٰهيّ. وأظنّ أنّ الحياة الرهبانيّة هي بالضبط تلك الدعوة النبويّة التي نجدها في الكنيسة.

ن.ج.: إذًا، يرتبط مستقبل الحياة الرهبانيّة إلى حدّ ما بوجود «أنبياء». فبقدر ما يكون هناك أنبياء، يكون للحياة الرهبانيّة مستقبل. ولكن، هل تعتقد فعلًا بأنّ الرجوع إلى مثالٍ أمرٌ هامّ في نظر الشبّان والشابّات؟

هـ.ب.: أجل. إنّ المسيح هو مثال، وأكثر من ذلك، إنّه «المثال» المثاليّ. ولكنّ ذلك المثال قد يكون أبعد بكثير من أن يُفهَم ويستهوي. حين قال القدّيس بولس لأهل فيلبّي: «إقتدوا بي كلُّكم معًا» (فل ٣/ ١٧)، ولأهل قورنتُس: «إقتدوا بي كما أقتدي أنا بالمسيح» (١ قور ١١/ ١)، لم يقل ذلك تكبّرًا وغرورًا، بل لأنّه كان يشعر بأنّ أولئك الناس محتاجون إلى مثال حيٍّ أمامهم يعكس على طريقته المثال النموذجيّ الذي هو المسيح.

المسيح اليوم هو أنت وأنا.

علينا أن نكون مسيحًا لأهل عصرنا ومحيطنا.

وعلينا أن نجسّد اليوم ما كان المسيح عليه في الماضي. وهذا ما ندعوه «**الاقتداء بالمسيح**». أي أن أكون مسيحًا اليوم في مصر، في سورية، في لبنان، وفي أيّ مكان آخر مع الناس الذين ألتقيهم أو أعيش معهم. حينئذٍ، تكون حياتي نداءً!

ن.ج.: قيل مؤخّرًا إنّ الحياة الرهبانيّة هي، في نهاية الأمر، المغامرة الأخيرة التي يمكن الإنسان أن يجرّبها. فما رأيك في ذلك؟

هـ.ب.: إنّه قول مثيرٌ للاهتمام!... المغامرة الأخيرة لأنّها آخر مغامرة، مغامرة لا مغامرة بعدها. إنّها في الواقع المغامرة الصحيحة الوحيدة.

لسوء الحظّ، تبدو عبارة «الحياة الرهبانيّة» عبارة مفخّخة، لأنّها توحي بإطار ديريّ قديم لا يتماشى مع العصر ومثقلٍ بقرون من المظاهر الشكليّة. وتذكّر الناس بماضٍ سحيق قد يثير عندهم انزعاجًا أو ردّة فعل دفاعيّة. لذا، أريد أن أبدّل السؤال قليلًا لأتحدّث عن البعد التصوّفيّ أكثر

ممّا أتحدّث عن الحياة الرهبانيّة.

قال الكاتب والسياسيّ الفرنسيّ أندره مالرو: «إمّا أن يكون القرن الواحد والعشرون دينيًّا وإمّا أن لا يكون».

أجل، أعتقد بأنّ المستقبل هو للتصوُّف. فما إن تُستنفَذ وتُستعرَض كلُّ النظريّات العلميّة، والفلسفيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة... حتّى يكتشف الناس أنّ... **المغامرة الحقيقيّة الوحيدة هي الإنسان نفسُه**... عمق الإنسان، الإنسان الماضي إلى عمق نفسِه. إنّ كنزنا الحقيقيّ الوحيد هو، في نهاية الأمر، كنزنا الباطنيّ، الكنز الذي نغترفه في ذواتنا، في قدرتنا اللامتناهية على التخطّي والبطولة. إنّ مغامرة المستقبل هي مغامرة الإنسان، المغامرة الإنسانيّة. ومستقبل الأرض يتقرّر في عمق نفوسنا. والحياة الرهبانيّة تمثّل في ما هو أكثر أصالة لديها، طليعةَ بشريّةِ المستقبل. لذا، ينبغي للحياة الرهبانيّة أن تتّخذ وجهًا جديدًا لتكتشف الأمور الجوهريّة مرّة أخرى. ولهذا السبب، أعتقد بأنّ الحياة الرهبانيّة في المستقبل قد تكون مختلفةً إلى حدٍّ ما عمّا كانت عليه حتّى عصرنا الحاضر. ولا بدّ لها دائمًا أن تعود إلى جذورها وأن تتجدّد وتُنعش وجهها، من دون أن تقع في فخّ الزيّ. فما أشدّ امتعاضي من منظر أولئك الرهبان الذين يريدون بأيّ ثمن أن يبدوا «عصريّين»، فيركبون درّاجات ناريّة ضخمة ويرسلون شعرهم ويرتدون الدجينزات... على الحياة الرهبانيّة أن تعرف كيف تصير «جذّابة» بعيدًا عن كلّ ذلك الفولكلور الخارجيّ.

ويعرف الناس من حولنا أن يميّزوا تمييزًا صحيحًا بين الصواب والخطأ، بين الحياة الرهبانيّة الصحيحة وكلّ تزييف لها. فيجب ألّا نتوهّم. لأنّ الناس ليسوا أغبياء، بل هم يرون بوضوح ما يختبئ خلف وجوهنا وأقنعتنا و«حصوننا»، وطرق عيشنا. لا يمكننا أن نمثّل مسرحيّة القداسة. ولا يمكننا أن نمثّل دور البطل أو «النبيّ»... فإمّا أن نكون كذلك وإمّا أن لا نكون. إن كنّا أبطالاً وأنبياء صادقين، سنجذب

ونسحر. وإن لم نكن كذلك، قد يكرِّمنا الناس ويمدحوننا ويقبِّلون أيدينا ـ على الأقلّ في الشرق! ـ ولكنّهم لا يفكّرون بأكثر من ذلك في صميم قلوبهم.

ن.ج.: من الأفضل إذًا أن نقول: «إنّ الإنسان هو المغامرة الأخيرة» بدل أن نقول إنّ الحياة الرهبانيّة هي المغامرة الأخيرة.

هـ.ب.: لا بل أقول إنّ **الإنسان المتفوّق هو المغامرة الأخيرة**، لأنّنا كلّنا مدعوّون لأن نحقّق فينا «الإنسان المتفوّق». لهذا أحببتُ نيتشه كثيرًا. فقد أثّر ذلك الفيلسوف فيّ لأنّه حطّم كلَّ المفاهيم وهدم كلّ الأصنام. إلّا أنّه كثيرًا ما شُوّهت دعوتُه إلى «الإنسان المتفوّق» تشويهًا بالغًا وصُوِّرت تصويرًا مبسّطاً. وأنا أعتبر أنّ الحياة الرهبانيّة هي البشريّة المتفوّقة، البشريّة التي تتجاوز نفسها. إنّها منفذ نحو المستقبل، نحو ما دُعِي الإنسان إلى أن يكون. إنّها دعوة إلى الحرّيّة التامّة، والفرح التامّ، والفرح الفائق البشريّة، والحرّيّة الفائقة البشريّة، والفرح الذي لا يسلبه شيءٌ، والحرّيّة التي تتجاوز كلّ شيء، لأنّها تتجاوز الحرّيّة نفسَها.

والجنس نفسه يتمّ تخطّيه علمًا بأنّه لا يُنكَر، بل يُتبنّى في دائرة أخرى. والغنى أيضًا يتمّ تخطّيه، لأنّه يُدمَج في مشروع أوسع. ذلك هو التحدّي المستقبليّ الكبير. أجل، إنّ الإنسان هو المغامرة الأخيرة، ونتيجتها الإنسان المتفوّق.

مَن يستطيع أن يقول مَن هو الإنسان؟
مَن يستطيع أن يقول ما هو طريق الإنسان؟
مَن يستطيع أن يقول إلى أين يؤدّي طريق الإنسان؟...

لأنّ سرّ التجسُّد يفتح أمام الإنسان أبعادًا لا يمكن توقُّعها أو بلوغها، أبعادًا مستحيلة، لا متناهية، فائقة البشريّة، وإلهيّة...

المسيح هو «شاهد البشريّة المتفوّقة في قلب البشريّة»، ومَن يختارون أن يتبعوه يندفعون في أكبر مغامرة ممكنة.

والراهب (أو الراهبة) هو ذلك الشخص الذي حمل على محمل الجدّ، إلى ما لا نهاية، سرَّ التجسُّد الذي يفتح أمام البشريّة مساحات جديدة غير محدودة.

(تعريب أنطوان الغزال)

الأَضْبَطُ بن قُرَيْع السَّعْديّ (القرن الخامس الميلاديّ)
أَخْباره وأشْعاره

الدكتور عادل الفريجات*

تُقدِّم الأخبارُ التي وَصَلتنا عن هذا الشاعر معلومات عن نَسَبِهِ، وأسرتِهِ، وصفاتِهِ، وزعامته لقومه بني سَعْد، وغزواته، وزمانه، وشعره، وعن كونه واحدًا من الشعراء الجاهليّين القدامى، الذين سبقوا امرأ القيس وعاصروا مهلهلًا وسواه.

وهو، نَسَبًا، الأضْبَطُ بن قُرَيْع بن عَوْف بن كعْب بن سَعْد بن زَيْد مَناة[1]. والأضْبَط، لغةً، هو الذي يعمل بكلتا يديه، وهو أيضًا الأسد، سُمّي بذلك لأنَّه يعمل بيساره، كما يعمل بيمينه[2].

ولم نقع في مصادرنا على ما يفيد بأنَّ ((الأضْبَط)) لقب لشاعرنا، لذا فليس ثَمَّة ما يمنع من التسليم بأنّ هذا هو اسمه الحقيقيّ.

ولم يذكر ابن حزم اسم الأضبط بين أبناء قُرَيْع بن عَوْف، في حين

---

* أديب وناقد سوري. مدرِّس في جامعة دمشق. والمقال فصل من كتاب له بعنوان: الشعراء الجاهليّون الأوائل، أخبارهم وأشعارهم، هو الآن قيد الطبع ضمن منشورات دار المشرق، بيروت.

(١) أنظر أبا عُبَيْدَة: النقائض ١: ٤٣٨، وابن حَبِيب: المُحَبَّر ٢٤٧، وابن قُتَيبة: الشعر والشعراء ١: ٣٨٢، وابن حَزْم: جمهرة أنساب العرب ٢١٩، والزَّبِيدِي: التاج (ضبط).

(٢) الزَّبِيدِي: م. س(ضبط).

ذكر من إخوته حُدَّان، وعبدَالله، وجعفرًا. وجعفر هذا هو الذي أورث رهطَه لقب ((أنْف النَّاقة)) فظلُّوا يُنْبَزُونَ به. إلى أنْ قال فيهم الحطيئة بيته المشهور:

قَوْمٌ هُمُ الأَنْفُ والأذْنابُ غَيْرُهُمُ ... ومَنْ يُساوي بأَنْفِ النَّاقةِ الذَّنَبَا

فتحوّل اسْتِحْياؤُهم باللقب إلى افتخارٍ به[3].

وقد عَرَفْنا من أخبار هذا الشاعر أنّه تزوَّجَ غيرَ امرأة، وأنَّ أمّه هي عجيبة بنت دارم بن مالك بن حَنْظَلة بن تميم[4]. وأنّه عُمِّر عُمْرًا طويلاً، لذا سلكه أبو حاتم السجستاني مع المُعَمَّرِيْن. ولكنّه، على غير عادته، لم يحدِّدْ له عمرًا، بل قال فيه: ((وعاش عمرًا، ثمَّ مات في آخر الزمان، وكان له حمَّامٌ بالحيرة))[5]. ويبدو أنَّ الأضبط كان جوَّالاً، فهو - إنْ صدق السجستاني - لم يتّخذ له حمَّامًا بالحيرة فحسب، بل بنى له أُطُمًا في صنعاء كما سنرى.

وممّا رواه أبو الفَرَج أنَّ الأضْبَط كان، كامرئ القيس، مُفَرَّكًا تكرهه نِساؤه. وكان إذا شارك في الحرب تقدّم الصفوف وقال:

أنا الذي تَفْرُكُهُ حلائِلُهْ ... أَلَا فَتًى مُعَشَّقٌ أُنازِلُهْ[6]

وثمّة خبر عن علاقة الأضبط بنسائِهِ، وتآمُرِهنَّ عليه، مُحَلًّى بطابع القَصّ والطرافة والغرابة، ليس من رَصانة البحث إثباتُه[7].

وإذا كان حظّ الأضبط من نسائه سيِّئًا، فإنّه كان عكس ذلك من الشهرة والمجد والسُّؤدُد، فقد عُرِفَ برئاستهِ لِرَهْطٍ من بني تميم، كما أورد أبو عبيدة أنّه كان زعيم سعد في سوق عُكاظ، فالحُكّام والأئِمّة،

---

(٣) ابن حَزم: م. س ٢١٩.

(٤) أنظر الأصفهاني: **الأغاني** ١٨: ١٢٨، والبغدادي: **الخزانة** ١١: ٤٥٤.

(٥) السِّجِستاني: **المُعَمَّرون** ١١.

(٦) الأصفهاني: **الأغاني** ١٨: ١٢٨، والبغدادي: **الخزانة** ١١: ٤٥٥.

(٧) أنظر الأصفهاني م. س: ١٨: ١٢٨، وابن سعيد الأندلسي: **نشوة الطرب** ١: ٤٤١، والصفدي: **الوافي بالوفيات** ٩: ٢٨٧- ٨٨٨، والبغدادي: م. س: ١١: ٤٥٦.

كانوا، بعد عامِر بن الظَّرِب العَدْواني، في تميم، وممّن وَلِيَ الموسم والقضاء منهم: سَعْد بن زَيْد مَناة، وحَنْظَلة بن مالِك بن زَيْد مَناة... والأضْبَط بن قُرَيْع، وآخرون كثيرون[٨].

ومن مآثر هذا الشاعر أنّه قاد قومه يوم صنعاء إلى حِمْيَر، وقد ذَكَرَ خَبَرَ هذا اليوم غير ما مصدر[٩]. وخيْرُ رواية وأوْضحها لهذا اليوم، الروايةُ التي جاءت في **شرح ابن حَبِيْب لديوان جرير**. فقد ذكر ابن حبيب في شرحه أنَّ الرباب حالفت بني الحارث بن كَعْب. وهم يومئذٍ سادة اليمن وملوكهم، ثمَّ وقع بينهم ما يريب ويُنفِّر، فتحمّل بنو ضَبَّة وعدي، وهم من الرباب، إلى قومهم بني تميم، وأقام بنو عُكْل والتَّيْم، فلبثوا زمانًا بعد ذلك في جوار بني الحارث بن كعب، وأقبل ركب من أهل اليمن، ونزل فيهم. فلم يقروهم، وأساؤوا ضيافتهم، فَشَكَوا إلى ملكهم صنيع عُكل والتَّيْم. فبعث إليهم وأخذهم، فجدع خمسة وعشرين من سراة التَّيْم، وخصى خمسة وعشرين من سراة عُكْل.. فظعنت عُكْل بعدئذ، فلحقت ببني تميم، وبقيت التَّيْم، وكانوا أهل شاء وحمير، فلم يستطيعوا بَراحًا... ولكن رجلًا من اليمن، هو ابن أخت لهم، غضب مِمَّا يصنع بهم، فبعث إلى تميم بشعر له يقول:

أَبْلِغِ الأضْبَطَ بنَ قُرَيْعٍ ... ومَنْ مِثْلُهُ مِنْ تَمِيمِ
أَنَّ تَيْمًا لَمِنْكُم هَلْ ... لِتَيْمٍ من ناصِرٍ أوْ حَمِيمِ[١٠]

---

(٨) أنظر أبا عبيدة: **النقائض** ١: ٤٣٨، وابن حبيب: **المحبّر** ١٨٢.

(٩) أنظر أبا عبيدة: م. س: ١: ٤٤٥، و**المحبَّر** ٢٤٧، و**شرح ديوان جرير** ١٣١-١٣٢، والهمداني: **القصيدة الدامغة**: ٢٥٤-٢٥٥، والنهشلي: **المُمْتِع في علم الشعر** ٢٧٣، والتبريزي: **شرح الحماسة للتبريزي** ١: ١٧٩.

(١٠) قال ابن حبيب بعد هذين البَيْتَيْن: ((هكذا وَجَدْتُهما بخطِّ السُّكَّرِي)) - شَرْح ديوان جرير ١٣٢، وقال التبريزي: إنَّ بعض شعراء تميم هو الذي قال، وهو في يدِ تُبَّع، يُخَنْغِص تميمًا وضَبَّةَ ويُعيِّرهم خذلانَهم:

أبْلِغْ لَدَيْكَ مُحلَّمًا ... ذا العزِّ والشرفِ القديمِ
والأضْبَطَ السعدي بِلِّغْ ... والأكارِمَ مِنْ تميمِ
فتنازَعُوا في فَكِّنا ... ورعوا عن الفِعْلِ الذميمِ

(**شرح ديوان الحماسة** ١: ١٧٩)

وكان الأضبط بن قُرَيْع يومئذ سيِّدَ بني تميم، فلمَّا قرأ الكتابَ جَمَعَ بني حَنْظَلة وبني سعد، وأغار على بني الحارث بن كعب فقتلهم، وأخذ من سراتهم مئة رجل ورجلَيْن، وسَبَى ذَرَارِيهم، وأقام بأرضهم سنة، يُغير على قراهم يمينًا وشمالاً، وكان أمير الخيل يومئذ مرّة بن عبيد بن الحارث، وهو مُقاعِس، وبنى الأضْبَط أطمًا، وسُمِّي باسمه[١١]، فبنت الملوك حول ذلك الأطم مدينة صنعاء، فهي اليوم قصبتها، وفي تصداق تلك الوقعة يقول الأضْبَطُ:

سائِلْ بَوَقْعِ تَمِيْم فِي ذوي يَمَنٍ لمَّا ألَامُوا جِوَارَ التَّيم أو عُكُلِ
فَلَمْ يُفاجِئْهُمْ إلّا تَنادُبنا: ضَرْبًا تميمُ على الهاماتِ لا شَلَلِ[١٢]

ويقول في مقطوعة أخرى:

وَشَفَيْتُ نَفْسِي مِنْ ذَوِيْ يَمَنٍ بالطَّعْنِ في اللَّبَّاتِ والضَّرْبِ
وقَتَلْتُهم وأبَحْتُ بَلْدَتَهُمْ وأقَمْتُ حولاً كامِلاً أسْبِي
وَبَنَيْتُ أُطْمًا في بلادِهُمُ لأُثَبِّتَ التَّقْهِيْرَ بالْغَضْبِ[١٣]

وممَّن رافق الأضبط في حربه ضدّ بني الحارث بن كعب، نَمِرُ بن جِبّان بن عَبْد العزّى بن كَعْب، وأخوه حُدّان بن قُرَيْع، وفيهم جميعًا يقول جرير مُؤرِّخًا هذا الحدث:

يا تَيْمُ إنَّ تميمًا لَنْ تزيدَكُمُ إلَّا الهَوانَ فأيُّ الخيرِ تَبْغُوْنا
لَمْ تَشْكُروا نَمِرًا إذْ فَكَّكُمْ نَمِرٌ وابنا قُرَيْعٍ مِنَ الْحَيِّ اليَمانِيْنا[١٤]

وذكر التبريزي في سياق روايته لهذا الخبر أنَّ الأضبط هو أوّل مَن سار بجناحَيْن وقَلْب ومَيْمَنة ومَيْسَرة[١٥].

وقد استفاض في كتب الأمثال والأدب والأخبار هذا المأثور على

---

(١١) أنظر ياقوت: معجم البلدان (أطم الأضبط).
(١٢) إبن حبيب: شرح ديوان جرير ١٣١- ١٣٢.
(١٣) الجوهري: الصحاح، وابن منظور: اللسان (أطم).
(١٤) إبن حَبيب: شَرح ديوان جرير ٥٤٣.
(١٥) التبريزي: شَرح ديوان الحماسة ١: ١٧٩.

لسان شاعرنا: ((في كلّ وادٍ بَنُو سَعْد))، وبرواية أخرى: ((أيْنَما أوجِّه أَلْقَ سَعْدًا)). وقصّة هذا المأثور أو المَثَل، كما رواها المُفضَّل الضَّبِّي، أنَّ الأَضْبَط ((كان يرى في قومه، وهو سيّدهم، بَغْيًا وتنقُّصًا، فقال ما في مجامعة هؤلاء خير، ففارقهم وسار بأهله حتّى نزل بقوم آخرين، فإذا هم يفعلون بأشرافهم، كما كان يفعل به قومه من التنقُّص له والبغي عليه، فارتحل عنهم وحلَّ بآخرين. فإذا هُمْ كذلك. فلمّا رأى ذلك انصرف، وقال:

ما أرى النَّاسَ إلّا قريبًا بَعْضُهم من بَعْضٍ، فانصرف نحو قومه،

وقال:

أيْنَما أوجِّه أَلْقَ سَعْدًا، فأرسلها مثلًا[١٦])).

ولعلَّ كُرْهَ بني سَعْد للأَضْبَط يتّضح من خلال ما رواه أبو الفَرَج إذْ قال: إنَّ قوم خالة الأَضْبَط – الطموح بنت دارِم بن جُشَم وعَبْشَمْس ابني سعد، حاربوا قومًا من بني سعد، فجعل الأَضْبَط يدسُّ إليهم الخَيْلَ والسلاح، ولا يصرّح بنصرتهم، خوفًا من أنْ يتحزَّب قومه حزبَيْن معه وعليه. وكان يشير عليهم بالرأي فإذا أبرمه، نقضوه، وخالفوا عليه، وأروه مع ذلك أنّهم على رأيه. فقال في ذلك قصيدته العيْنِيّة المعروفة[١٧]، التي قيل فيها إنّها نُظِمَتْ قبل الإسلام بدهْرٍ طويل، وزمنٍ مديد[١٨].

---

(١٦) الضبِّي: أمثال العرب ٤٩ـ ٥٠، والمَثَلُ ذاته في أبي فَيْد: الأمثال ٨١، وأبي عُبَيْد: الأمثال ١٤٧، والجاحظ: البيان والتبيين ٣: ٢٩٤، والجاحظ: الحيوان ١: ٣٥٨. ٣: ١٠٤، ٤: ٢٩٤، وابن قتية: الشعر والشعراء ١: ٣٨٢، وابن قتية: المعارف ٧٩، والقالي: الأمالي ١: ١٣٢، والبكري: السمط ٣٢٦، والقالي: التنبيه على أوهام القالي ٥٢، والميداني: مجمع الأمثال ١: ٥٣، ٢: ٨٣ بخلافات يسيرة بين هذا المصدر وذاك في قصّة المثل.

(١٧) الأصفهاني: الأغاني ١٨: ١٢٨ـ ١٢٩ والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٤.

(١٨) أنظر ثعلب: مجالس ثعلب ٢: ٤٨٠، والقالي: م. س ١: ١٠٧، والسيوطي: شرح شواهد المغني ١: ٤٥٤، والبغدادي: الخزانة ١١: ٤٥٢.

زمان الأضبط

لدينا طائفة من الأخبار تتّصل بزمن الشاعر يمكن لنا أنْ نقسمها قسمين: قسمًا يجعله من شعراء الدولة الأمويّة، وآخر يرجعه إلى ما قبل الإسلام بمئتين من السنين. فقد ذكر صاحب **الحماسة البصريّة** أنّ الأضْبَط بن قُرَيْع أمويّ الشعر(١٩). وتابعهُ في ذلك السيوطي في **شَرْح شواهد المُغْني**(٢٠). دون أيّ تعقيب منه على خطأ البصري في **حماسته**، فأثار بسكوته عجب البغدادي(٢١). ولا شكَّ أنَّ في هذا الخبر وَهْمًا، فالأضْبَط شاعر جاهليّ، عرف بذلك في كثير جدًّا من المصادر، بل هو شاعر من الشعراء الأوائل القدماء. ففي حين ذكر القالي والحُصَري أنَّ شعر الأضبط، أيّ عينيّته، قيل قبل الإسلام بدهر طويل(٢٢)، كان ثعلب من قبل أكثر تحديدًا إذ قال: إنَّ الأضبط وذُؤَيْب ابن كعب التميميَّين، وضَمْرَة الكِناني، ومُهَلْهِلًا، كانوا قبل امرئ القيس بكثير، وإنّهم قبل الإسلام بأربعمائة سنة(٢٣). ونقل ذلك عن ثعلب السيوطي في **الوسائل إلى معرفة الأوائل**(٢٤). وغالى جدًّا الشيخُ خالد الأزهري عندما ذكر اسم الأضْبَط، ثمَّ قال بعده: ((وهو جاهليّ قديم قبل الإسلام بنحو خمسمائة سنة))(٢٥). وروى الخبر ذاته البغدادي في **الخزانة**(٢٦). دون أيِّ تعقيب عليه.

وكما عَجِبَ البغدادي من السيوطي لِتَسْلِيْمه بزعم صاحب **الحماسة البصريّة** بأنَّ الأضبط شاعر أمويّ، نَعْجب نحن من تسليم البغدادي

(١٩) البصري: **الحماسة البصريّة** ٢: ٢.

(٢٠) أنظر السيوطي: **شَرْح شواهد المغني** ١: ٤٥٤.

(٢١) أنظر البغدادي: **خزانة الأدب** ١١: ٤٥٦.

(٢٢) أنظر القالي: **الأمالي** ١: ١٠٧، والحصري: **زهر الآداب** ١: ٥١٧.

(٢٣) ثعلب: **مجالس ثعلب** ٢: ٤٧٩- ٤٨٠.

(٢٤) السيوطي: **الوسائل** ١٢٣.

(٢٥) خالد الأزهري: **شَرْح التصريح على التوضيح** (ط بولاق) ٢: ٢٦٢.

(٢٦) البغدادي: م. س ١١: ٤٥٤.

للشيخ خالد الأزهري بأنّ الأضبط كان قبل الإسلام بنحو خمسمائة عام! فعندما قَرَنَ ثعلب، وهو أقْدَم مَنْ تَحدَّث عن زمن الشاعر، الأضبطَ إلى مهلهل وغيره من الشعراء، فإنّه سلّم ضِمْنًا بأنّ الأضبط لم يكن له وجود قبل أواسط القرن الخامس الميلادي بكثير، ولعلّه كان حيًّا أيضًا في مطلع القرن السادس الميلادي، كما سنرى.

وعدا عن معاصرته لِمُهَلْهِل، نذكر، في معرض معالجة الأخبار المتّصلة بزمن الشاعر، تولّي الأضبط الموسّم وسوقَ عكاظ، بعد عامِر ابن الظَّرِب، وبعد سلسلة من حكماء تميم ورجالها، من بينهم . حَنْظَلة بن مالِك بن زَيْد مَناة. وحنظلة هذا هو الجدّ الرابع لرجلَيْن، هما أوْس وحَصَبة، تَسبَّبا في يوم الغَدْر، وهو يوم أوقعت فيه العرب بتميم، ويوم الغدر، حسب رواية ابن حَبِيب، كان قبل الإسلام بمائة وخمسين سنة(٢٧)، أي في السنة ٤٦٠م، ويعزّز تأريخ يوم الغَدْر في هذا العام، قولُ البَيْروني في الآثار الباقية: إنّ بين عام الغدر وعام الفيل مائة وعشر سنين(٢٨)، فإذا كان عام الفيل قد وقع في العام ٥٧٠م، فإنّ عامَ الغدر يكون في العام ٤٦٠م، كما قَدَّمْنا.

وثمّة أمر آخر، مآله: أنّ جدول نَسَبِ الأضْبَط بن قريع ينتهي بزَيْدمَناة. وكذلك جدول نَسَب أوْس وحَصَبة التميميّين، فهما ابنا أزْنَم بن عَبِيْد بن ثَعْلبة بن يَرْبُوعْ بن حَنْظَلة بن مالك بن زَيْدمناة. والأضْبَط هو ابن قُرَيْع بن عوف بن كعب بن سَعْد بن زيدمناة.

وبالمقارنة نلاحظ أنّ جدّيْن من جدود بَطَلَيْ يوم الغَدْر، يزيدان عن جدود الأضْبَط الذين ينتهون عند زَيْدمَناة، إنْ لم يكن ثمّة سَقْط في سلسلة نَسَبِ الأضبط، أو زيادة في نَسَبِ أوْس وحَصَبة ابني أزْنَم. وعليه فالأضْبَط يوازي، في زمانه، عَبِيْد بن ثَعْلَبة بن يَرْبوع بن زَيْد مَناة. وعبيد هذا هو جَدٌّ لرجلَيْن وُجِدا، على الأقلّ، عام ٤٦٠م. ومن المتوقَّع أنْ

(٢٧) أنظر ابن حَبِيب: **المحبَّر** ٨، و١١، والمسعودي: **التَّنْبِيه والأشراف** ١٨٩.
(٢٨) أنظر البيروني: **الآثار الباقية** ٣٤.

يكون جَدُّهما عبيد بن ثعلبة، والأضبط بن قريع، حَيَّيْن في هذا العام، أو قبله بأربعين سنة. إذا طبَّقْنا هنا القاعدة التي اعْتَمَدَها بعضُ علماء الحديث في تُراثنا. وفحواها: أنْ نَحْسبَ عشرين عامًا عن كلِّ أبٍ يُذْكَر في جدول نَسَبٍ من الأنساب.[٢٩]

وبما أنَّ الأضبط عُدَّ من المعمّرين، فمن الجائز أنْ يمتدَّ به العمر إلى أواخر القرن الخامس الميلادي، أو أوائل السادس.

ومِمَّا يُؤْخَذ مؤشّرًا على قِدَم هذا الشاعر، أنَّ شعره قد دَرَس. والعرب ـ كما يقول ابن الكلبي ـ لَمْ تحفظ من أشعارها إلَّا ما كان قُبَيْل الإسلام[٣٠]. ونحن لم نستطع أن نجمع للأضبط سوى تسعة عشر بيتًا، وقد روى أبو الفرج عن شعر شاعرنا أنَّ الجمَّاز قال: ((أَنْشَدْتُ أبا عُبَيْدة وخلفًا الأحمر، شِعْرَ الأضْبَط:

وصِلْ حبالَ البعيدِ إنْ وَصَل الـ ـحَبْلَ واقْصِ القريبَ إنْ قَطَعَهْ

فما عَرَفا منه، إلَّا بيتًا، وعجزَ بيت، فالذي عرفاه:

فاقْبَلْ مِنَ الدَّهْرِ ما أتاكَ بِهِ...

والعجز:

يا قومُ مَنْ عاذِرِي مِنَ الْخُدَعَهْ))[٣١].

ومع الإقرار بأنّه ليس من المُحتَّم أنْ يحفظَ أبو عُبَيدة وخَلَف الأحمر شِعْر الأضبط، فإنَّ خبرَ الأغاني ربَّما يشجّع على القول: إنَّ قِدَم الشاعر كان سببًا من أسباب ضياع شعره، ونسيانه. ولهذا ساغ لثعلب، ولغيره، أنْ يَعُدُّوهُ واحِدًا من الشعراء الجاهليّين الأوائل، مقرونًا إلى ذُوءَيْب بن كَعْب، وضَمْرة الكِناني، ومُهَلْهِل.

---

(٢٩) أنظر مثالًا على ذلك في ترجمة المُحدِّث أبي علي الحَسَن بن عَرَفَة العَبْدِي البغدادي المُتوَفَّى سنة (٢٥٧هـ/ ٨٧٠م) في الذَّهَبِي: **العِبَر في خَبَر مَنْ غَبَر** ٢: ١٤ (ط الكويت).

(٣٠) أنظر ابن الكلبي: **الأصنام** ١٢.

(٣١) الأصفهاني: **الأغاني** ١٨: ١٣٠.

شعره

لم نقعْ على أيِّ ذِكرٍ لشعر الأضبط، عَمِلَهُ، أو صَنَعَهُ، عالِمٌ قديم. ولم يصل إلينا خبرٌ يشي بوجوده في خزانة من خزائن المخطوطات. وقد تَمَكّنَّا من جَمْع تسعة عشر بيتًا من شعره، مُوزَّعةً على قصيدة واحدة، وخمس مُقطَّعات. وها نحنُ نسوقها، فيما يلي من صفحات، مَضْبُوطةً ومُحَقَّقةً ومُخرَّجةً:

شعرُ الأضْبَطِ بنُ قُرَيْعِ السَّعْدِيّ

(١)

في مجموعة المعاني (١٢٩)[٣٢]: (الطويل)

١ ـ وَقَدْ يُبْتَلَى الأقوامُ بالفَقْرِ والغِنَى ... وقَدْ تَنْقُصُ الأقوام ثُمَّ تَثُوبُ[٣٣]

(٢)

في الصحاح (أطم)[٣٤]: (الكامل)

١ ـ وَشَفَيْتُ نَفْسِيَ مِنْ ذَوِي يَمَنٍ ... بالطَّعْنِ في اللَّبَّاتِ والضَّرْبِ[٣٥]

٢ ـ فَتَتَلْتُهُم، وأَبَحْتُ بَلْدَتَهُمْ ... وأَقَمْتُ حَوْلًا كامِلًا أَسْبِي[٣٦]

٣ ـ وَبَنَيْتُ أُطْمًا في بِلادِهِمُ ... لأُثَبِّتَ التَّقْهِيرَ بالغَصْبِ[٣٧]

---

(٣٢) قال صاحب مجموعة المعاني: ((قال الأضْبَطُ في الفقر والغِنى: (البيت))).

(٣٣) ثابَ يَثُوبُ ثَوْبًا: رَجَعَ. وثابَ النَّاسُ اجتمعوا وجاؤوا، وكذلك الماء إذا اجتمع في الحوض.

(٣٤) قال الجوهري في مناسبة هذه الأبيات: ((وباليَمَنِ حِصْنٌ يُعْرَف بأُطُم الأضْبَط، وهو الأضْبَط بن قُرَيْع بن عوف بن سَعْد بن زَيْد مَناة، كان أغار على أهل صنعاء، وبنى بها أُطُمًا، وقال: (الأبيات) ـ الصحاح، والتاج: (أطم).

(٣٥) اللبَّات: مفردها لَبَّة، وهي وَسَطُ الصَّدْر والمَنْحَر.

(٣٦) في اللسان، ومعجم البلدان: ((فَتَلْتُهُم)). وسَبَا يَسْبِي: أَسَرَ، وغرَّب وأبْعَد.

(٣٧) في اللسان، والتاج: ((في دِيارِهم)). والأُطُم: الحِصْن المبني، أو هو بناء مرتفع، وجمعه آطام. وقال ابن منظور: ((وفي الحديث حين توارت بآطام المدينة يعني بأبنيتها المرتفعة كالحصون)). والأُطْم والأُطُم، يُخفَّف ويُثقَّل ـ اللسان (أطم).

(٣)

في الأمالي (١ : ١٠٧ـ ١٠٨)[٣٨] : (المنسرح)

١ ـ لِكُلِّ هَمٍّ مِنَ الهُمُومِ سَعَةْ والمُسْيُ والصُّبْحُ لا فَلاحَ مَعَهْ[٣٩]
٢ ـ ما بالُ مَنْ سَرَّهُ مُصابُكَ لَا يَمْلِكُ شَيْئًا مِنْ أَمْرِهِ وَزَعَهْ[٤٠]
٣ ـ أَذُوْدَ عَنْ حَوْضِهِ وَيَدْفَعُنِيْ يا قَوْمِ مَنْ عاذِرِي مِنَ الْخُدَعَةْ[٤١]
٤ ـ حَتَّى إذا ما انْجَلَتْ عَمايَتُهُ أَقْبَلَ يَلْحَى، وغَيُّهُ فَجَعَهْ[٤٢]

---

(٣٨) قال القالي: ((وأنشدَنا أبو بكر الأنبارى وقال أنْشَدنا أبو العبّاس أحمد بن يَحْيَى النحوي للأضبَط بن قُرَيْع، وقال: بَلَغني أنَّ هذه الأبيات قيلت قبل الإسلام بدهر طويل)) ـ وانظر زهر الآداب ١ : ٥١٦، وشرح التصريح ٢ : ٢٦٢، والخزانة، ١١ : ٤٥٤ . ولم يرد البيت (٦) في الأمالي، وأضفْناه من زهر الآداب بترتيبة فيه. وقد ذكر أبو الفرج الأصفهاني مناسبة الأبيات ـ وتقدَّم ذكْرها ـ أنظر الأغاني ١٨ : ١٢٨ـ ١٢٩، والخزانة ١١ : ٤٥٤ .

(٣٩) في المعمَّرون، والشعر والشعراء: ((يا قومُ مَنْ عاذِرِي مِنَ الخُدَعَة . . والمُسْيُ)) وفي التَّنبِيه على أوهام القالي: ((لكلِّ أمْرٍ مِنَ الأمورِ سَعَهْ)). وفي نهاية الأرَب: ((لكلِّ ضيقٍ من الهُمُوْمِ سَعَهْ)). وفي زَهْر الآداب: ((لكلِّ ضيقٍ من الأمورِ سَعَهْ . . والمسا والصباح لا)) وهو خطأ لا يستقيم به الوزن. وفي نَشْوة الطرب، والحماسة البصريّة: ((لكلِّ ضِيْقٍ من الأمورِ سَعَهْ . . والصُّبْحُ والمسيُ لا بقاءَ مَعَهْ)). وفي التمام في تفسير أشعار هُذَيْل. وحماسة الظُّرَفاء: ((والصُّبْحُ والمُسْيُ لا)). وفي مختار الأغاني، وأنوار الربيع: ((والصُّبْحُ والمسْيُ لا بقاءَ مَعَهْ)). والفَلاح. الفوز والنجاة والبقاء في الخير والنعيم.

(٤٠) في الأغاني. والوافي بالوفيّات: ((مَنْ غَيُّهُ مُصِيبُكَ لا)). وفي التَّكْمِلة والذَّيْل، وشرح شواهد المغني: ((من غيُّه مُصِيبُكَ لا . . تَمْلِكُ شيئًا)). وفي الخزانة: ((مصابك لَوْ . . يمنكْ)). ووَزَعَ يزعُ وَزْعًا: أراد كفَّ نفسه عن الشماتةِ بمصابِكَ.

(٤١) في مجالس ثعلب: ((أدفعُ عنْ نفسِهِ ويَخْدَعُني)). وفي زَهْر الآداب: ((أذودُ عنْ حَوْضِيْ)). وفي الأغاني: ((عن نفسي ويَخْدَعُني)). وفي التكملة والذيل، وشرح شواهد المغني: ((عن نفسِهِ ويَخْدَعُني)) والخُدَعَة: قبيلة من تميم، وهم رَبِيعة بن كَعْب بن سَعْد بن زيدمَناة بن تميم ـ الأغاني ١٨ : ١٣٠، والتكملة والذيل، واللسان (خدع). وقيل: الخُدَعة: الكثيرُ الخِداع. ولعلّ ما ذكره صاحب الأغاني، ومؤلِّفا التكملة، واللسان، هو المُراد هنا. وانظر ما قاله مُحَقِّق مجالِس ثعلب عبد السلام هارون ٢ : ٤٨٠ .

(٤٢) في الأغاني: ((أنْجَلَتْ غَوايَتُهُ)). وفي المعمّرون: ((عمايتُهُ . . أنْحَى عليهِ وأمْرُهُ=

٥ ـ قَدْ يَجْمَعُ الْمالَ غَيْرُ آكِلِهِ ... ويأكُلُ المالَ غيرُ مَنْ جَمَعَهْ[٤٣]
٦ ـ ويَقْطَعُ الثَّوْبَ غيرُ لابِسِهِ ... ويَلْبَسُ الثَّوْبَ غَيْرُ مَنْ قَطَعَهْ[٤٤]
٧ ـ فاقْبَلْ مِنَ الدَّهْرِ ما أتاكَ بِهِ ... مَنْ قَرَّ عَيْناً بِعَيْشِهِ نَفَعَهْ[٤٥]
٨ ـ وَصِلْ حِبالَ الْبَعِيْدِ إنْ وَصَلَ الْـ ... ـحَبْلَ واقْصِ القَرِيبَ إنْ قَطَعَهْ[٤٦]
٩ ـ وَلَا تُهِيْنَ الفقيرَ عَلَّكَ أنْ ... تَرْكَعَ يومًا، والدَّهْرُ قَدْ رَفَعَهْ[٤٧]

=فَجَعَهْ)). وفي التكملة والذيل: ((أَقْبَلَ يُلْحِي)) بضم الياء وكَسْر الحاء. والعَماية: مصدر عَمِيَ، وهي الجهالة وعمى نظر القلب، وقال البغدادي: ((هي الشدّة التي تَلْتَبس معها الأمور)) ـ الخزانة ١١: ٤٥٣.

(٤٣) في أنوار الربيع: ((ويجمعُ المالَ)).

(٤٤) لم يَرِد هذا البيت في الأمالي، وأضفْناه نقلًا عن زهر الآداب وغيره بترتيبه هناك. وقال المَيْمَني في هذا البيت، بعد أنْ ساق شعرًا للأضْبَط: ((ويُرْوَى في هذا الشعر بيت زائد، هو:

قَدْ يَرْقَعُ الثوبَ غَيْرُ لابِسِهِ ... ويَلْبَسُ الثوبَ غيرُ مَنْ رَقَعَهْ

السمط٣٢٧، ولم يذكر الميمني مصدرًا لذلك.

(٤٥) في المعمّرون، والتمثيل والمحاضرة، والتَّكْمِلة والذيل، وشَرْح شواهد المغنّي، وأنوار الربيع: ((واقبَلْ مِنَ)). وفي المحاسِن والمساوِئ: ((وارْضَ مِنَ)). وفي قواعد الشعر، والحماسة البَصْرية: ((واقنعْ منَ العَيْش ما أتاكَ بِهِ)) وقرَّعينًا: أصلُها من القُرّ، وهو البَرْد. ومَنْ بَرَدَتْ عينُهُ، فهو في دَعَةٍ من العيش، وهناءة في البال.

(٤٦) في البَيان والتبيين، والشعر والشعراء، ونهاية الأَرَب: ((فَصِلْ حبالَ)). وفي المعمّرون: ((وصِل حِبالَ البعيدِ ما وَصَل)). وفي حماسة الظرفاء، والحماسة الشَّجَرية: ((البَعِيْدِ ما وَصَلَ)). وفي مجالس ثعلب، والسمْط: ((قال أبو العبّاس ثعلب، وكان الأصمعي ينشده: فَصِلَنَّ البعيدَ إنْ وَصَلَ الحَبْلَ)) السَّمط ٣٢٧، وانظر تصحيح أغلاط الآمالي في آخر السَّمْط ١١١. وعلّق الميمني على ذلك قائِلًا: ((هذا الإنشاد الذي نسبه (أي ثعلب) إلى الأصمعي لا يجوز لأنّ البيت يكون حينئذٍ من العروض الخفيف، والشعر من المُنْسَرِح، والأصمعي لا يجهل هذا)) ـ السَّمْط ٣٢٧، وانظر خزانة الأدب (بولاق) ٤: ٥٨٨.

(٤٧) في الأمالي، وزهر الآداب، والخزانة: ((ولا تُعادِ الفقيرَ)). وفي الحماسة البصرية: «فَلَا تُهِيْنَ الكريمَ» وهو خطأ لا يستقيم بِهِ معنى البيت. وفي بلاغات النساء: ((لا تُعادِ الفقيرَ)). وأثبتُّ رواية سائر المصادر. وفي البيان والتبيين، والأغاني، والتمثيل والمحاضرة، ومجموعة المعاني، وحماسة الظرفاء، ونهاية الأرب، والوافي بالوفيات، وأنوار الربيع: ((لا تَحقِرَنَّ الفقيرَ)). وفي الحماسة البصريّة: «فَلَا تُهِيْنَ الكريمَ» وهو خطأ لا يستقيم به معنى البيت وفي الفَرَج بعد الشدّة: ((لا تحقرنَّ=

(٤)

في الأغاني (١٨: ١٢٩)[٤٨]: (الطويل)

١ ـ أَلَمْ تَرَها بانَتْ بِغَيْرِ وَصِيفَةٍ ... إذا ما الغَواني صاحَبَتْها الوَصائِفُ[٤٩]

٢ ـ ولكِنَّها بانَتْ شَمُوسٌ بَزِيَّةٌ ... مُنَعَّمَةُ الأخلاقِ حَدباءُ شارِفُ[٥٠]

٣ ـ لَوَ انَّ رسولَ اللَّهْوِ سَلَّمَ واقِفاً ... عَلَيْهَا لَرامَتْ وَصْلَه وهوَ واقِفُ[٥١]

(٥)

في الأغاني (١٨: ١٢٨)[٥٢]: (الرجز)

١ ـ أَنَا الذي تَفْرُكُهُ حَلائِلُهْ

٢ ـ ألا فَتىً مُعَشَّقٌ أنازِلُهْ[٥٣]

=الوَضِيعَ. . تَلْقاهُ يومًا)). وفي الشعر والشعراء: ((أنْ تَخْشَعَ يومًا والدَّهْرُ قدْ رَفَعَهْ)). وقال ابن الأنباري شارحًا: ((لعلَّكَ تَنْحَنِي، ويقلُّ مالُكَ فشبه قِلَّةَ المالِ بالانحناء ويجوز أن يكون جعل الركوع مثلاً لذهاب ماله لأنَّ فيه ذِلًّا وخضوعًا)) ـ الأضداد ٢٩٧، والبيت شاهد على أنَّ نون التوكيد الخفيفة حذفت لأنَّه وليها ألف ولام ـ انظر الكِتاب٣: ٥٢١ـ ٥٢٣، والخصائص ٣: ١٣٣ـ ١٣٥، واللسان (ركع)، والمَقاصِد النحويّة ٤: ٣٣٤، وشرح شواهد المُغْني ٤٥٤، و((علَّ)) في البيت لغةٌ في ((لَعَلَّ)) ـ انظر الأمالي ١: ١٠٧، والخزانة١١: ٤٥٤.

(٤٨) قال أبو الفرج: ((كان الأضبط بن قريع قد تزوّج امرأة على مال ووصيفة فنشزت عليه، ففارقها ولم يُعْطِها ما كان ضَمِنَ لها، فلمّا احتملت أنشأ يقول: (الأبيات))).

(٤٩) بانَتْ: فارقت. والوصيفة: الخادمة، وجمعها وصائِف. والمُذَكَّر منها وَصِيْف.

(٥٠) الشَّموسُ من النساء: النَّفُور التي تطالع الرجال ولا تطعمهم. والبَزِيَّة: لعلّها من البَزاء، وهو أنْ يتأخر العجز ويخرج: ((وفي حديث عبد الرحمن بن جُبَيْر: لا تُبازِ كَتَبازِي المرأة. ومعنى الحديث ـ فيما قيل ـ: لا تَنْحَنِ لكلِّ أحد)) ـ اللسان (بزا). والحَدْباء: من الحَدَب، وهو خروج الظهر ودخول البطن والصدر. وشارِف: مُسِنَّة.

(٥١) رامَت: رغِبَتْ وأرادَت.

(٥٢) قال أبو الفرج: ((كانَ الأضبط بن قريع مُفَرَّكًا، وكان إذا لُقِيَ في الحرب تقدّم الصفَّ ثمّ قال: (الشطرين))).

(٥٣) في الخزانة: ((أنا الفتى)). وفَرَكَ فِرْكا: أبغض، والفِرْك، بالكسر ـ البغضة عامّة. وقيل هو بغضة المرأة لرجلها. والحلائل: مفردها حَلِيْلة، وهي الزوجة، وأنازل: أقاتِل.

(٦)

في ديوان جرير (طبعة محمَّد أمين طه) (١٣٢)[٥٤]: (البسيط)

١ـ سائِلْ بِوَقْعِ تَميم في ذَوِي يَمَنٍ   لمَّا ألَامُوا جِوارَ التَّيم أوْ عُكُلِ[٥٥]

٢ ـ فَلَمْ يُفاجِئْهُمُ إلَّا تَنادُبُنا   ضَرْبًا تَمِيمُ على الْهاماتِ لا شَلَلِ[٥٦]

تَخريج شعر الأضبط بن قريع السعدي

(١)

في مجموعة المعاني ١٢٩ للأضْبَط بن قُرَيْع.

(٢)

١ ـ ٣ في الصحاح، واللسان (أطم) للأضْبَط بن قُرَيْع.

١ ـ ٢ في معجم البلدان (أطم الأضبط) للأضْبَط بن قُرَيْع.

٣ في تاج العروس (أطم) للأضبط.

(٣)

١ ـ ٥، ٧ـ ٩ في الأمالي ١: ١٠٧ـ ١٠٨، وخزانة الأدب ١١: ٤٥٢ (ط هارون) للأضْبَط.

١ ـ ٩ في زهر الآداب ١: ٥١٦ـ ٥١٧ للأضبط.

١، ٩، ٨، ٥، ٢، ٤، ٣، ٧، في الأغاني ١٨: ١٣٩ والوافي بالوفيّات ٩: ٢٨٨ للأضبط.

١، ٩، ٨، ٧، ٥، ٢، ٤، ٣، في التكملة (خدع)، وشرح شواهد المغني ٤٥٣ـ ٤٥٤ للأضبط.

---

(٥٤) قال محمّد بن حبيب ـ شارح ديوان جرير: إنّ الأضبط قال البيتين بعد أنْ أوقع ببني الحارث بن كعب الذين كانوا قد أساؤوا جوار بني عكل وبني التَّيم التَّيميِّين، وأذلُّوهم.

(٥٥) ألَامَ، ولامَ: أتى ذَنْبًا يُلامُ عليه.

(٥٦) قال مُحَقِّق ديوان جرير ـ نعمان محمَّد أمين طه: ((في النُّسخ تَنادبنا ولا يستقيم بها الوزن، ولعلّها ((تناد بنا))، غير أنّها لم ترد في المعاجم)). وقال ابن حبيب في شرحه: ((أراد لا على شَلل، كأنّه دعا لهم أنْ لا يشلّوا)). والواو في ((يشلّوا)) تعود على تميم ـ ديوان جرير ١٣٢.

١، ٢، ٤، ٨، ٧، في المعمّرون ١١ـ ١٢ للأضبط.

١، ٣، ٥، ٧، ٩، في نشوة الطرب ١: ٤٤٠ للأضبط.

١، ٥، ٧ – ٩، ٦، في حماسة الظرفاء ١: ٥٤ للأضبط.

١، ٨، ٧، ٩، ٥، في البيان والتبيين ٣: ٣٤١ـ ٣٤٢، ونهاية الأرب ٨: ١٨٩ للأضبط.

١، ٨، ٧، ٥، ٩، في الشعر والشعراء ١: ٣٨٣ للأضبط.

١، ٧، ٥، ٩، ٨، في الحماسة البصريّة ٢: ٢ـ ٣ للأضبط.

١، ٩، ٨، ٥، ٧، في مختار الأغاني ١: ٤١٦ للأضبط.

١، ٥، ٩، ٨، ٧، في أنوار الربيع في أنواع البديع ٢: ٧٠ـ ٧١ للأضبط.

١، ٥، ٩، ٧، في التمثيل والمحاضرة ٦٠ للأضبط.

١، ٩، ٥، في الفرج بعد الشدّة ٤٣٨ للأضبط.

١، ٥، في أبيات الاستشهاد لابن فارس (ضمن نوادر المخطوطات) ١: ١٥٣ دون عزو.

١، ٦ـ ٨ في سمط اللآلي ٣٢٦ للأضبط.

١، ٨ في التنبيه على أوهام القالي ٤٣ للأضبط.

١ في الغريب المصنّف ٤: ٣٨، والتهذيب ٥: ٧١، واللسان (فلح) و(مسا)، والتاج (فلح) للأضبط. وفي المقاييس ٤: ٤٥٠، والتمام في تفسير أشعار هذيل ١٣٢ دون عزو.

٣ في العين ١: ١٣٢، والمحكم ١: ٢٧٩، واللسان (خدع). وعجزه في المخصّص ٣: ٨٠ دون عزو.

٣، ٨ في مجالس ثعلب ٢: ٤٨٠ للأضبط.

٥ في رسالة الصّاهل والشّاحج ٩٢ للأضبط. وفي المُسْتَطْرف ١: ١٣٢ دون عزو.

٥ـ ٦ في شرح نهج البلاغة ٨: ٢٨٤ـ ٢٨٥، وأنوار الربيع ٣: ٣٤١ـ ٣٤٢ للأضبط.

في الحماسة الشجريّة ٤٩٣ للأضبط. ٧_ ٩، ٥
في المقاصد النحويّة ٤: ٣٣٤_ ٣٣٥ للأضبط. وفيه ٩، ٥، ٧_ ٨
قال العَيْني بعد هذا البيت:
لا تهينُ الفَقيرَ عَلَّكَ أنْ تركعَ يومًا والدّهْرُ قد رَفَعَهْ
((أقول: قائله هو الأضْبَط بن قُرَيْع، وهو من قصيدة أوّلها هو قوله:
قَدْ يَجْمَعُ المالَ غيرُ آكِلِهِ ويأكُلُ المالَ غيرُ مَنْ جَمَعَهْ))
فأوّل القصيدة: إذًا عند العيني هو البيت الخامس في ترتيب الأبيات حسبَ الرواية التي اخترناها. والله أعلم.
في نهاية الأرب ٣: ٦٩ للأضبط. ٥، ٩، ٧،
في قواعد الشعر ٧٥، والمحاسن والمساوئ ١: ٤٤٤ للأضبط. وفي الغيث المسجم ٢: ١٥٦ دون عزو. ٧
في المعاني الكبير ٤٩٥، والأضداد للأنباري ٢٩٧، ومجموعة المعاني ١٢٨، وشرح مقامات الحريري للشريشي ٢: ٦٠، والتاج (ركع) للأضبط. ٩
وفي بلاغات النساء ٦٢، وشمس العلوم ٢: ٢٧١، وأساس البلاغة (ركع) وأمالي ابن الشجري ١: ٣٨٥، وشرح نهج البلاغة ٢: ١٨٩، وشرح الشافية ٢: ٢٣٢ واللسان (ركع) و(هون)، وهمع الهوامع ١: ١٣٤ دون عزو.

(٤)

في الأغاني ١٨: ١٢٩ للأضبط. ١_ ٣

(٥)

في الأغاني ١٨: ١٢٨، وخزانة الأدب ١١: ٤٥٥ (ط هارون) للأضبط. ١_ ٢

(٦)

١ ـ ٢ في ديوان جرير (ط نعمان محمد وأمين طه) ١٣٢ للأضبط.

٢ عَجْزُهُ في تهذيب اللغة ١١: ٢٧٦، واللسان (شلل) دون عزو.

مصادر البحث بحسب أسماء المؤلّفين وألقابهم وكناهم

١ ـ الأبشيهي، شهاب الدين محمّد: **المستطرف في كلّ فنّ مستظرف**، مصر .د . ت. (جزآن).

٢ ـ إبن أبي الحديد، عبد الحميد: **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم: ط ٢، مصر ١٩٦٥ (٢٠ جزًا).

٣ ـ إبن جنّي، أبو الفتح عثمان: **التّمام في تفسير أشعار هذيل ممّا أغفله أبو سعيد السكري**، تحقيق القيسي والحديثي بغداد ١٩٦٢.

٤ ـ إبن حبيب، محمّد بن حبيب: **المُحَبَّر**، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر، بيروت .د ت.

٥ ـ إبن حزم، محمّد بن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٢.

٦ ـ إبن سيْده: ـ **المخصّص**، بيروت .د . ت (٥ أجزاء).

ـ **المقاييس في اللغة**، تحقيق هارون، القاهرة.

٧ ـ إبن الشجري، هبة الله بن علي: **الحماسة الشجريّة**، تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق ١٩٧٠ (جزآن).

٨ ـ إبن طيفور: **بلاغات النساء**، بيروت .د .ت.

٩ ـ إبن فارس، أحمد: **المجمل في اللغة**، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، بيروت ١٩٨٤، (٤ أجزاء).

١٠ ـ إبن قتيبة: ـ **الشعر والشعراء**، تحقيق أحمد شاكر، ط ٢، القاهرة ١٩٦٦ (جزآن).

ـ **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة ١٩٦٠.

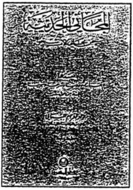
ـ **المعاني الكبير**، طبعة حيدر آباد ١٩٤٩.
١١ ـ إبن الكبي: **الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، مصر ١٩٢٤.
١٢ ـ إبن منظور المصري، محمّد بن المكرم: **لسان العرب**، طبعة صادر، بيروت (١٥ مجلدًا).
١٣ ـ أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز: ـ **سمط اللآلي في كتاب الأمالي**، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة ١٩٣٦.
ـ **التنبيه على أوهام القالي في أماليه**، دار الكتب المصريّة ١٣٤٤ هـ.
١٤ ـ أبو عبيدة، مَعْمَر بن المثنّى: **النقائض**، طبعة بيفان، ليدن ١٩٠٥ (٣ أجزاء).
١٥ ـ أبو الفرج الأصفهاني: **الأغاني**، مصوّرة طبعة دار الكتب، بيروت. (٢٤ مجلدًا).
١٦ ـ أبو فيْد، مُؤرِّج السدوسي: **الأمثال**، تحقيق رمضان عبد التوّاب، القاهرة ١٩٧١.
١٧ ـ الأزهري، أبو منصور: **تهذيب اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون وصحبه، القاهرة ١٩٦٤ـ ١٩٦٧ (١٦ جزءًا).
١٨ ـ الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمّد: **الأضداد**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت ١٩٦٠.
١٩ ـ البصري: صدر الدين علي بن أبي الفرج: **الحماسة البصريّة**، حيدر آباد ١٩٦٤، (جزآن).
٢٠ ـ البغدادي، عبد القادر بن عمر: **خزانة الأدب**، تحقيق هارون، الرياض والقاهرة ١٩٧٩ فما بعدها (١٣ أجزاء).
٢١ ـ البيهقي، أحمد بن الحسين: **المحاسن والمساوئ**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦١.
٢٢ ـ البيروني، محمّد بن أحمد: **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، مصر ١٣٣٧ هـ/ ١٩١٩م.
٢٣ ـ التبريزي، أبو زكريّا يحيى بن علي: **شرح حماسة أبي تمام**، مصر ١٢٩٦، (٤ أجزاء).

٢٤ ـ التنوخي، أبو يعلى: الفرج بعد الشدّة، مصر ١٩٣٨.
٢٥ ـ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك، محمّد: التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح حلو، القاهرة ١٣٨١ هـ ١٩٦١م.
٢٦ ـ ثعلب، أحمد بن يحيى: ـ قواعد الشعر، تحقيق رمضان عبد التواب، القاهرة ١٩٦٦.
ـمجالس ثعلب، تحقيق هارون، مصر، ط ٢ ١٩٤٩ (جزآن).
٢٧ ـ الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق هارون، مصر ١٩٤٩ (٤ أجزاء).
٢٨ ـ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد: الصحاح، تحقيق عبد الغفور عطّار، مصر ١٩٥٦، (٦ أجزاء).
٢٩ ـ الحصري، إبراهيم بن علي: زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق علي البجاوي، ط ٢، القاهرة ١٩٦٩ (٤ أجزاء).
٣٠ ـ خالد الأزهري: شرح التصريح على التوضيحط بولاق، مصر . د . ت (جزآن).
٣١ ـ الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق الدرويش.
٣٢ ـ الذهبي: العِبَر في خَبَرِ من غَبَر، تحقيق صلاح الدين المنجّد، ط ٢، الكويت ١٩٨٤، (٦ أجزاء).
٣٣ ـ الزبيدي، المرتضى: تاج العروس في شرح القاموس، الكويت (١ـ ٢٥) وطبعة بولاق (١ـ ١٠) مصر.
٣٤ ـ الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، طبعة دار الكتب المصريّة ١٩٢٣ (جزآن).
٣٥ ـ الزوزني، أبو محمّد عبد الله بن محمّد: حماسة الظرفاء، تحقيق محمّد عَبْدالجبّار المعيد، بغداد ١٩٧٨.
٣٦ ـ السجستاني، أبو حاتم: المعمَّرون والوصايا، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة ١٩٦١.
٣٧ ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: شرح شواهد المغني، تحقيق أحمد كوجان، بيروت . د . ت (جزآن).

٣٨ ـ الصغاني، الحسن بن محمّد: التكملة والذيل والصلة، تحقيق عبد العليم الطحاوي وصحبه، القاهرة ١٩٧٠ـ ١٩٧٩م (٦ أجزاء).
٣٩ ـ الصفدي، صلاح الدين: ـ الغيث المسجم، طبع بيروت . د . ت.
ـ الوافي بالوفيات، تحقيق يوسف فان. إس. فيسبادن ألمانيا ١٩٧٤ (الجزء التاسع).
٤٠ ـ الضبّي، المُفَضَّل بن محمّد: أمثال العرب، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٨٠.
٤١ ـ العيني، محمّد بن أحمد: المقاصد النحويّة على هامش خزانة الأدب (طبعة بولاق) مصر . د . ت.
٤٢ ـ القالي، علي بن القاسم: الأمالي، ط ٢، دار المعارف بمصر ١٩٢٦ (جزآن).
٤٣ ـ المسعودي، علي بن الحسين: التنبيه والأشراف، تصحيح عبد الله الصاوي، بغداد ١٩٣٨.
٤٤ ـ مؤلّف مجهول: مجموعة المعاني، القسطنطينيّة ١٣٠١هـ.
٤٥ ـ الميداني، أحمد بن محمّد: مجمع الأمثال، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر ط ٣، بيروت ١٩٧٢ (جزآن).
٤٦ ـ نشوان الحِمْيَري: شمس العلوم ودواء ما في كلام العرب من الكلام، تحقيق ل. سترستن، ليدن ١٩٥١ .
٤٧ ـ النهشلي، عبد الكريم: الممتع في علم الشعر وعمله، تحقيق المنجي الكعبي، تونس ١٩٧٨.
٤٨ ـ النويري، أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، طبعة دار الكتب المصريّة ١٩٢٣ - ١٩٣٥م.
٤٩ ـ الهمداني، الحسن بن أحمد: قصيدة الدامغة، تحقيق محمّد بن علي الأكوع الحوالي، القاهرة ١٩٨٥.
٥٠ ـ ياقوت الحموي: معجم البلدان، (ط صادر) بيروت ١٩٨٤ (٥ أجزاء).







يصدر قريباً

- تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، بقلم الدكتور ماجد فخري.
- محمود تيمور وعالم الرواية في مِصر (دراسة نفسيَّة تحليليَّة)، بقلم الدكتور بيار خبَّاز.

قراءة في روايات الدكتور عبد الرحمن منيف ـ ١

الدكتورة مؤمنة بشير العوف*

متى بدأ اهتمامي بالدكتور عبد الرحمن منيف؟ فكرة غائمة لا أستطيع تحديد تاريخها. منذ سنوات سمعتُ باسم الدكتور عبد الرحمن منيف، وكان يطالعني اسمه بين الفينة والفينة في الصفحات الثقافيّة التي تزخر بها الدوريّات اليوميّة والأسبوعيّة في العالم العربيّ وفي بيروت خاصّة. ولم أكن أعرف شيئًا عنه سوى اسمه. إلّا أنّ هذا الاسم ارتبط عندي بـ «مدن الملح»، وقد أعجبتني حينها هذه العبارة جدًّا باعتبارها عنوانًا لرواية. وكان يشغلني أحيانًا تفسيرها أو تأويل معناها، دون أن تتاح لي فرصة الاطّلاع على فحوى الكتاب أو حتّى رؤيته. ولكن الذي أذكره أنّ فكرة الكتابة عن صاحب هذا العنوان قد استهوتني جدًّا، لأنّ «مدن الملح» عبارة ذات حدّين، تحتمل المدح وتحتمل الذمّ. فإذا أردنا المديح، فالملح هو العنصر الوحيد الذي قد لا يطاله الفساد، بل، أكثر من ذلك، هو العنصر الأساسيّ للحماية من الفساد والعفونة والاضمحلال، وبالتالي هو أكثر الأشياء قدرةً على البقاء والاستمرار. وقد قال سيّدنا عيسى عليه السلام: «إذا فسد الملح فأيّ شيء يملّحه»، وإذا أردنا أن نخفّف من وطأة بعض المصائب والآلام التي تجيء وتروح، فإنّنا نقول: هي ملح الحياة الذي يعطيها طعمها الحقيقيّ. فالملح إذن عنصر أساسيّ في حياة الكائنات. أمّا إذا أردنا الذمّ، فإنّ

* باحثة في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر ـ جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

للملح عيبًا وحيدًا في ما أظنّ، وهو أنّه سريع الذوبان، وأنّه لا يُحتمل وحده وبكميّةٍ كبيرة، بل يجب أن يخالط الأشياء بقدر محدود لا يزيد ولا ينقص.

خطرت لي هذه المعاني عن الملح، ودفعني الشوق إلى أن أعرف كيف يمكن أن تُبنى مدن الملح. من هنا كانت البداية. ولمّا كان من عادتي ألا آخذ الأشياء مبتورة أو منفصلة عمّا قبلها وما بعدها، فلم أسرع إلى قراءة «**مدن الملح**». وكنت أرقب فرصة تتيح لي تنظيم برنامج قراءة كاملة لأعمال الكاتب، إلى أن حدث في أثناء صيف ١٩٩٢ أن اجتمعت بصديق[١] وتطرّق الحديث بيننا إلى عبد الرحمن منيف، ودار عن الندوة التكريميّة التي عُقدت حول مؤلّفاته، وبحضوره شخصيًّا، ضمن نشاطات المعرض السنويّ السابع للكتاب (١٩٨٩) في قاعة مكتبة الأسد الوطنيّة في دمشق، وقد عرض التلفزيون السوري حينئذ مقتطفات من هذه الندوة. فنصحني هذا الصديق أن أقرأ كتابًا جديدًا لعبد الرحمن منيف بعنوان: **الآن هنا أو شرق المتوسّط مرّة أُخرى**، وبالفعل خرجت من عند الصديق مباشرة إلى المكتبة واشتريت هذا الكتاب من دمشق. وكان هذا المؤلَّف هو أوّل ما قرأته فعلاً لعبد الرحمن منيف. وقد بدأت بقراءته في دمشق وأتممتها في بيروت عند عودتي في أواخر أيلول من العام نفسه. وبعد ذلك اشتريت مجموعة عبد الرحمن منيف كاملة من معرض الكتاب العربيّ الأخير في بيروت. وبدأت القراءة. ولكنّها لم تكن متسلسلة بحسب تاريخ صدور الكتب. فقد بدأت بخماسيّة **مدن الملح**، ومن ثمّ عدت إلى البداية، مع أوّل رواية صدرت وهي: **الأشجار واغتيال مرزوق**. وكرّت السبحة صعدًا حتّى انتهيت من جميع رواياته بما فيها كتاب في الفكر السياسيّ بعنوان: **الديمقراطيّة أوّلاً . . الديمقراطيّة دائمًا**،

---

(١) هو العميد عبد القادر العيسى، وهو مفكّر سوري، له من المؤلّفات: **مسائل التنظيم الثوري**، دمشق ١٩٨٤، وكتاب: **بحث في أزمة حركة التحرّر العربيّ**، دمشق ١٩٨٥.

وكذلك الرواية المشتركة بينه وبين الكاتب الكبير جبرا إبراهيم جبرا وهي بعنوان: **عالم بلا خرائط**. وأتبعت ذلك بما كُتب عن الكاتب وقد صدر مجتمعًا في كتاب بعنوان: **الكاتب والمنفى ـ هموم وآفاق**[٢] وكذلك كتاب: **مدار الصحراء**[٣]، وهو دراسة في روايات عبد الرحمن منيف.

أعترف بأنّ الخشية قد اعترتني، فماذا يمكن أن أضيف بعد كلّ هذا الذي كُتب عن الكاتب وكلّ الذي قاله هو نفسه في حواراته الصحفيّة؟ ولكن قلت لنفسي: يظلّ هناك دائمًا شيء من الخصوصيّة في كلّ مايمكن أن يُقال أو يُكتب، حتّى ولو كان، في بعض الأحيان، مكرّرًا، لأنّ الإنسان كماء النهر دائم الجريان ودائم التجدّد، مع أنّ عنصريه الأساسيّين لا يتغيّران.

فمَن هو عبد الرحمن منيف، وماذا أراد أن يقول، ولماذا اختار الفنّ الروائيّ بالذات إطارًا لتجاربه الإبداعيّة ورؤيته وفلسفته في الحياة؟ هذا ما سأحاول أن أجيب عنه في هذا البحث.

* * *

يقول عبد الرحمن منيف: «في هذه الفترة، وعلى التحديد في نفس اليوم الذي وُقِّع فيه أوّل امتياز بتروليّ بين العربيّة السعوديّة والشركات الأميركيّة، وبعد أن لم يعد أبي قادرًا على البقاء أكثر في دمشق، ارتحل أبي مرّة أخرى لأولد بعد شهور قليلة من رحيله في عمّان»[٤]. فالكاتب وُلد في عمّان عام ١٩٣٣.

والده من نجد في العربيّة السعوديّة، ووالدته من العراق، وهو

(٢) صدر في بيروت عن دار الفكر الجديد ـ ١٩٩٢ـ ٤٠٨ صفحات.

(٣) للناقد شاكر النابلسي ـ صدر عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٩١ ط ١ـ ٥٥٠ صفحة.

(٤) جاء ذلك في الاستبيان الموزّع على بعض الأدباء العرب ليذكر في موسوعة الأدباء العرب المعاصرين. يشرف عليها الأب الدكتور روبرت كامبل ـ مركز الدراسات في العالم العربيّ المعاصر ـ جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت.

أصغر أولاد أبيه، وكان أبوه دائم الترحال بحثًا عن الرزق، «على طريقة الكثيرين من عرب نجد، في مطلع هذا القرن. ووصل في رحلاته إلى البصرة وبغداد ودمشق، وبعد أن قامت الحدود وجوازات السفر وأنشئت الحكومات والممالك، أصبحت الحركة أصعب وأبطأ، وأصبحت مقيّدة بكثير من الشكليّات والاعتبارات، فاختصر جزءًا من رحلاته. وعندما تُوفّي الأب، شعر الطفل أنّ تغييرًا كبيرًا حدث في حياة العائلة، بما في ذلك ضرورة البقاء فترة من الزمن في عمّان.

إذن في عمّان وُلد عبد الرحمن منيف، وهناك عاش طفولته وتعلّم أوّل الأمر في الكتّاب مثل جميع أبناء جيله أو أكثرهم، ولأنّ الفترة التي عاشها ـ كما يقول في الاستبيان المذكور آنفًا، كانت فترة التغييرات الكبيرة والعاصفة، فقد كان لها تأثير كبير ومباشر في تكوينه. وبعد الانتهاء من المرحلة الثانويّة، انتقل الكاتب إلى بغداد ليلتحق بجامعتها، وقد حدث ذلك في فترة مهمّة من تاريخ العراق، مطلع الخمسينات. وفي هذه الفترة، تعرّف بأجواء وأفكار وأشخاص كثيرين، كما تعرّف بالتيّارات التي بدأت تغيّر فكر الجيل ـ اجتماعيًّا وسياسيًّا وفنيًّا. إلّا أنّه في تلك الفترة كان يكتفي بالمتابعة دون رغبة أو محاولة الكتابة، عدا المساهمة في النشاط العامّ الذي تغلب عليه الاهتمامات السياسيّة بالدرجة الأولى.

وقد استمرّ في نشاطه السياسيّ ذاك في أمكنة متعدّدة، إلى أن تأكّد له عدم جدوى العمل السياسيّ دون أساس فكريّ قويّ. وشعر بضرورة مساهمة وسائل التعبير الأخرى في دعم العمل السياسيّ. من هنا بدأ التحوّل عنده وآثر الانصراف إلى الأدب، وإلى الرواية بشكل خاصّ. وقد حدث ذلك في نهاية الستّينات وبعد خيبة أمل كبيرة بالمؤسّسات وبالنتائج التي تحقّقت.

يقول الكاتب الكبير عبد الرحمن منيف: «منذ إنجاز روايتي الأولى **الأشجار واغتيال مرزوق** في ربيع عام ١٩٧١، تأكّد لي أنّني اكتشفت

طريقي، وأنّي في هذا الطريق أستطيع أن أسهم في تغيير المجتمع، وجعله أكثر إنسانيّة وحرّيّة وعدالة. ومنذ ذلك التاريخ وحتّى الآن، أجد أنّ الرواية عالمي الحقيقيّ، وأنّي عن طريق هذه الوسيلة يمكن أن أحارب القسوة والهمجيّة والتخلّف وأبشّر بعالم أفضل، وبحياة غنيّة تستحقّ أن تعاش، خاصّة بالنسبة للأجيال القادمة. ومن أجل ذلك ارتحلت إلى أماكن عديدة ولا أزال أرتحل من أجل أن تقال الكلمة النظيفة والصادقة والبعيدة عن اغراءات السهولة والسلطة، ومن أجل أن تكون طليقة من كلّ قيد»(٥).

وقد كان ترحال الكاتب متنوّعًا، فهو بين أمكنة متعدّدة (الأردنّ وسورية ويوغوسلافيا ولبنان وفرنسا). وكانت إقامته في كلّ من هذه الأمكنة تطول أو تقصر بحسب الظروف. ويبدو أنّه بدأ درس الحقوق في جامعة بغداد، إلّا أنّه واصلها في القاهرة، وبعد ذلك في بلغراد حيث نال دكتوراه في العلوم الاقتصاديّة، إختصاص: إقتصاديّات النفط/ الأسعار والأسواق.

وقد تنقّل أيضًا في عدّة مجالات عمل، فكان موظّفًا في الشركة السوريّة للنفط ثمّ صحافيًّا في بيروت والعراق وبعد ذلك في فرنسا، إلى أن حطّ رحاله في دمشق منذ عام ١٩٨٦ حتّى الآن. فهو نجديّ الأب، عراقيّ الأمّ، أردنيّ المولد، دمشقيّ الإقامة، سعوديّ الجنسيّة، ويمنيّ جواز السفر. ولعلّ ذلك يفسّر عدم شعوره بالانتماء إلى أرض معيّنة، ويفسّر أيضًا شعوره بالغربة، بالإضافة إلى أسباب أخرى موضوعيّة تتعلّق بالأوضاع السائدة في العالم العربيّ وفي معظم دول العالم الثالث وأميركا اللاتينيّة، وقد عبّر الكاتب عن ذلك في مقابلة صحفيّة أجرتها صحيفة **الغارديان** البريطانيّة مع عدد من الكتّاب العالميّين، ونُشرت بشكل متواصل لعدّة أسابيع، وقد نقلت ملخّصًا عنها مجلّة **العالم** الصادرة في لندن. جاء في قول عبد الرحمن منيف: «فإذا كان للوطن صورة مستقرّة

(٥) أنظر المصدر السابق، المذكور في الحاشية رقم ٤.

في معظم البلاد، فإنّ هذه الصورة في البلاد العربيّة غائمة وأقرب إلى الهشاشة، لأنّه ليس هناك تطابق بين الدولة والوطن، ولأنّ الطموحات تختلف عن الصيغ القائمة والمفروضة، ولأنّ الوطن الذي يمنح الشخصيّة والجنسيّة والكرامة في الأماكن الأخرى يتلخّص هنا في الدولة التي تقتصر مهمّتها على القمع وجباية الضرائب وربّما لا شيء آخر». فهناك إحساس بالغربة داخل الوطن، لكنّ الاغتراب عنه ليس الحلّ. الوطن في رأي منيف هو «العلاقات بين البشر، أيّة علاقات تجعلك تشعر بالدفء والحبّ» وكما يقول أحد شخوص رواياته: «إنّك في الأماكن الأخرى غريب، زائد، أمّا هنا فإنّ كلّ ما تفعله ينبع من القلب ويصبّ في قلوب الآخرين»[٦].

ولاحظت أنّ شعور الغربة هذا يطبع أعمال الكاتب الروائيّة، إلى حدّ ما، بالكراهية، وأعتذر عن هذا الانطباع الذي تولّد لديّ. فالذي يقرأ رواياته يشعر أنّ الكاتب لا يحبّ الأشياء التي يتحدّث عنها بشكل عام، ويشعر في الوقت نفسه أنّه ليس متطرّفًا في الكراهية، بل هو أقرب إلى الحياد، يشعر القارئ أنّ هذه الكراهية مبرّرة إلى حدّ ما. فالصور التي يستعملها، والعبارات التي يطلقها، تناسب دائمًا الموضوع الذي يتناوله، أيّ أنّها، كما يقال في علم البلاغة العربيّة، تراعي مقتضى الحال. وهذا هو الذي يحيّر القارئ، ويحيّرني على وجه الخصوص. فأتساءل أليس هناك شيء واحد إيجابي أو جميل يمكن المرء أن يتحدّث عنه، أليس في البلاد الواقعة في شرق المتوسّط شيء يُفرح العين أو يبعث البهجة في القلب؟ للإجابة على ذلك سأستقرئ أعماله كلًّا على حدة. وسيكون عملي أقرب إلى الانطباعات الشخصيّة، مع ما يقتضيها من التعليل النقديّ الذي يتناول بناء الرواية الهندسيّ ولغتها وعنصرَي الزمان والمكان وعددًا من الشخصيّات الروائيّة.

***

(٦) أنظر: مجلّة العالم، العدد ٤٣٩ـ ١١ تموز ١٩٩٢، ص: ٠

بلغ نتاج عبد الرحمن منيف الروائيّ حتّى كتابة هذه السطور، نيسان/ ١٩٩٣، ثلاث عشرة رواية، بما فيها رواية مشتركة مع الكاتب الكبير جبرا إبراهيم جبرا: **عالم بلا خرائط**، مجموع صفحاتها ٤٤٥٩ صفحة. كتبها طوال عشرين عامًا بين ١٩٧١ و١٩٩١. والروايات بحسب تاريخ إصدارها في طبعتها الأولى[٧]، إذ إنّ بعض الكتب قد طُبع عدّة مرّات، هي:

١ ـ **الأشجار واغتيال مرزوق** (١٩٧٣ـ بيروت)
٢ ـ **قصّة حبّ مجوسيّة** (١٩٧٤ـ بيروت)
٣ ـ **شرق المتوسّط** (١٩٧٥ـ بيروت)
٤ ـ **حين تركنا الجسر** (١٩٧٦ـ بيروت)
٥ ـ **النهايات** (١٩٧٧ـ بيروت)
٦ ـ **سباق المسافات الطويلة** (١٩٧٩ـ بيروت)
٧ ـ **عالم بلا خرائط** (١٩٨٢ـ بيروت)
* ـ **خماسيّة مدن الملح**:
٨ ـ **التيه** (١٩٨٤ـ بيروت)
٩ ـ **الأخدود** (١٩٨٥ـ بيروت)
١٠ـ **تقاسيم الليل والنهار** (١٩٨٩ـ بيروت)
١١ـ **المُنبَتّ** (١٩٨٩ـ بيروت)
١٢ـ **بادية الظلمات** (١٩٨٩ـ بيروت)
١٣ـ **الآن هنا .. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى** (١٩٩١ـ بيروت)

تنقسم الروايات في رأيي إلى أربع فئات، كلّ فئة يجمعها قاسم مشترك يتعلّق بالموضوع بشكل رئيسيّ، وقد يكون هناك بعض الظواهر

(٧) رجعت، في إثبات تاريخ صدور الطبعات الأولى للروايات المذكورة، إلى الاستبيان المكتوب بخطّ المؤلّف، والمقدّم إلى مركز الدراسات في العالم العربيّ المعاصر ـ جامعة القدّيس يوسف في بيروت، وهو مذكور حتّى عام ١٩٨٤. أمّا الروايات التي بعد هذا التاريخ فقد رجعت إلى طبعاتها الأولى نفسها. لقد ورد تاريخ الطبعات الأولى أيضًا في كتاب: **الكاتب والمنفى**، ص ٤٠١.

الأسلوبيّة التي تختلف بين فئة وفئة، اختلافًا طفيفًا.

سأتناول كلًّا من الفئات الأربع بحسب التسلسل الزمنيّ داخل كلّ فئة. الفئة الأولى تضمّ روايتين: **الأشجار واغتيال مرزوق** و **حين تركنا الجسر**. والفئة الثانية تضمّ روايتين: **قصّة حبّ مجوسيّة** و **عالم بلا خرائط**. والفئة الثالثة تضمّ روايتين أيضًا: **شرق المتوسّط** و **الآن هنا ..** أو **شرق المتوسّط مرّة أخرى**. والفئة الرابعة تضمّ ثلاثة أعمال روائيّة: **النهايات** و **سباق المسافات الطويلة** و**خماسيّة مدن الملح**.

* * *

قد ينطوي التقسيم الآنف الذكر على بعض التعسّف في نظر بعض النقّاد الذين يرون أعمال الكاتب، أيّ كاتب، كلًّا لا يتجزّأ، وقد يكون في نظر نقّاد آخرين غير صحيح، باعتبار أنّ كلّ عمل من أعمال الكاتب له خصوصيّته المحدّدة والمميّزة له من سواه، بحيث إنّ كلّ عمل يشكّل عالمًا قائمًا بذاته. في الحقيقة، إنّ الدافع وراء هذا التقسيم هو تسهيل عمليّة درس كلّ فئة. فالفئة الأولى تدور حول الحرب العربيّة الإسرائيليّة التي عُرفت بنكسة حزيران. والفئة الثانية موضوعها الحبّ. والفئة الثالثة تتناول قصّة السجناء السياسيّين في دول شرق المتوسّط قاطبة دون تفريق بين يمين ويسار. والفئة الرابعة تتناول تاريخ التحوّل في شبه جزيرة العرب وتشابك هذا التحوّل بين الشرق والغرب، كما تتناول التاريخ الشخصيّ لبعض حكّام شبه الجزيرة العربيّة.

* * *

الفئة الأولى:

١ ـ الأشجار واغتيال مرزوق[٨]

من خلال هذه الرواية كانت الإطلالة الروائيّة الأولى لعبد الرحمن منيف على القارئ والناقد العربيّ. وقد بدت من الوهلة الأولى إطلالة

(٨) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٧ ـ ١٩٩٢.

قويّة راسخة، وواعدة جدًّا. استطاع منذ البداية أن يكتشف الدائرة المضيئة في وعي القارئ واستطاع أن يحترم هذا الوعي دون مجاملة أو محاباة. لقد اعتمد أسلوب الهندسة الروائيّة الحديثة، بما فيها من تنافر وتناثر في الزمان والمكان، فلا يسع القارئ أمام كلّ ذلك إلّا أن يعيد ترتيب هذه الأشياء في ذهنه ليخلص إلى «الحدّوتة» التي بُنيت الرواية على أساسها. فالرواية التي استُهلّت بمقدّمة بقلم الروائيّ الراحل صدقي إسماعيل تتألّف من ثلاثة أقسام، وتمتدّ على مساحة ٣٨٧ صفحة من القطع المتوسّط. القسم الأوّل يتألّف من عشرين فصلًا (ص ص: ١٧ـ ١٧٤)، والقسم الثاني يتألّف من اثنين وعشرين فصلًا (ص ص: ١٧٧ـ ٣٣٢)، والقسم الثالث عبارة عن يوميّات مؤرّخة باليوم والشهر (ص ص ٣٣٣ـ ٣٧٢)، من تاريخ ٧ تشرين الثاني حتّى ٦ أيّار، أي أنّها تحكي حوادث أو انطباعات الراوي/ البطل مدّة ستّة أشهر.

وقد اعتمد الكاتب في عمله الروائي هذه الأرقام، أي أنّه حدَّد لكلّ فصل رقمًا داخل القسم الواحد. وفصوله قصيرة إلى حدّ ما، يتراوح طولها بين ٣ـ ١٧ صفحة للفصل الواحد، وقصر الفصول يأتي متناسبًا مع طول الرواية النسبي، وهو يساعد القارئ على التقاط أنفاسه بين الفصل والفصل، لا سيّما وأنّ القارئ عادة ينشد الاسترخاء والمتعة في القراءة إلى جانب الركض الذهنيّ في ملاحقة النمنمة الفنّيّة، والرموز الفكريّة، والسعي لمعرفة ما وراء السطور.

وإذا كانت الرواية الحديثة لا تقيم وزنًا كبيرًا «للحدّوتة» بل في بعض الروايات الحديثة قد لا نجد أيّة حدّوتة على الإطلاق، فإنّ روايات عبد الرحمن منيف كلّها لا تخلو من هذه «الحدّوتة»، والشيء المختلف عنده هو أنّ القارئ عليه أن يُعمل ذهنه وبعناء أحيانًا لكي يصل إليها.

الرواية تحكي قصّة منصور عبد السلام، أستاذ التاريخ المعاصر، وهو مدرّس سابق في الجامعة ـ كلّيّة الآداب ـ قسم التاريخ، في مدينة «الطيبة»، وهي مدينة خياليّة قد تنطبق على أيّة مدينة عربيّة. أجبر على

الاستقالة ومن ثمّ سُدّت في وجهه سبل العمل في أيّ مجال آخر. تجاوز الخامسة والثلاثين، يدخّن، يشرب، يقرأ كثيرًا، له عدد من الأصدقاء، غير متزوّج[٩] وهو يعاني من الكآبة التي حلّت بالشعب العربيّ بعد الهزيمة (هزيمة حزيران ١٩٦٧). فالكاتب لا يذكر أيّ تاريخ ولا اسم أيّ شعب ولا اسم بلد معروف، بل يقول كلامًا عامًّا مثل: بلادنا، وعندنا، وهلمّ جرًّا، وأزمة هذه الشخصيّة تكمن في أنّها كانت مضطرّة إلى تزييف الأشياء، وإلى قول ما تراه حقيقة بأسلوب رمزيّ. ويصوّر الراوي نفسه فيقول: «أصبحت أرتدّ إلى داخلي مثل أرنب أعور، أرتّب الأفكار التي أريد قولها، وأختار كلمات ملساء مثل حجارة القبور. هكذا تحوّلت إلى فأر أعور ينظر إلى الأشياء بالعين المطفأة»[١٠].

والوضع الماديّ الذي آل إليه أستاذ التاريخ يضطرّه إلى ترك البلد والقبول بوظيفة مترجم في بعثة آثار. ويصف الراوي البطل معاناته للحصول على جواز السفر والسماح له من ثمّ بالمغادرة. ونلاحظ هنا أنّ المؤلّف قد وُفّق بين موضوع الرواية ككلّ واختيار عمل البطل الرئيسيّ فيها. يشاركه في البطولة الياس نخله الذي التقاه في القطار بعد السماح له بالمغادرة. والياس هذا هو تاجر متجوّل وحكيم يفلسف حياته على نحو خاص. كلا الرجلين يتناوبان على السرد. في القسم الأوّل من الرواية، يتولّى القصّ الياس نخله، فيروي قصّة حياته كاملة، وقصّة افتتانه بالأشجار، وذلك خلال دردشة مع رفيق السفر منصور عبد السلام، فتتحوّل رحلة القطار هذه من الجنوب إلى الشمال ومن الصحراء إلى البحر، تتحوّل إلى رحلة رمزيّة مكثّفة. فالأفعال التي تقع في أزمنة عاديّة تتحوّل في النسيج الروائي إلى أزمنة غير عاديّة. فالإنسان في هذه الرواية، وهو الياس نخله، مشحون بالضيق ويريد أن يعترف ويقول كلّ شيء دفعة واحدة لينجو ويتطهّر. لذلك جاءت الأزمنة غير عاديّة وغير

(٩) الأشجار واغتيال مرزوق: ص ٢٧٤.

(١٠) ن. م: ص ٣٠٦.

منطقيّة، وإلّا لتسبّبت بشرخ فنّي للرواية، ذلك لأنّ مدّة السفر بالقطار غير كافية على المستوى الفنّي لقصّ كلّ هذه الأحداث على لسان البطلين.

منصور عبد السلام يتولّى القصّ في القسم الثاني من الرواية، فنعرف من خلال سرده كيف كان يسمع الأشياء أوّل مرّة: «السياسة التي يتحدّث عنها خالي تعني المظاهرة، إذن المظاهرة هي السياسة، وطلّقت عالم الصغار وبدأت دودة الرفض تنمو في داخلي حتّى أصبحتْ مثل ثعبان يلتفّ عليّ ويخنقني»(١١).

كما نعرف معاناته عندما تُوجّه إليه الأسئلة من طلّابه في صفّ التاريخ المعاصر ويرفض الإجابة عن أيّة أسئلة: «رغم أنّ هذا يسبّب لي آلامًا عضويّة تفوق طاقة الإنسان على الاحتمال، لماذا هُزمنا أوّل مرّة وكانت لدينا جيوش، وكانوا هم عصابات، لماذا هُزمنا للمرّة الثانية، وكانت لدينا جيوش وعصابات وليس لديهم إلّا جيوش؟ ماذا أقول؟ هل أصرخ؟ هل أتعرّى، هل أقذف نفسي من النافذة؟»(١٢).

وليس في الرواية قرينة تدلّ على مَن يعود ضمير المتكلّم في «هُزمنا»، ولا ضمير الغائب في «هم».

إنّ منصور عبد السلام ينتقد جيل الثورة بوجهٍ عام دون تحديد، ويصفه «بالجيل الخائب»، الجيل الذي يتأمّل الحيَاة دون ضجّة أو شكوى، كما يقول ليرمنتوف، ولكنّه، حين يتأمّل، سيفهم أنّ الحياة ليست سوى مزاح ثقيل، مزاح مبتذل بليد، ولعب أخرق بالألفاظ»(١٣).

وفي القسم الثالث، وهو بعنوان: يوميّات، يتحدّث منصور عن رفاقه في بعثة الآثار، وهم ثلاثة عشر رجلًا «لا توجد رائحة لامرأة في مساحة نصف قطرها خمسة عشر كيلومترًا»(١٤)، وهم أوروبيّون، وهناك

(١١) **الأشجار واغتيال مرزوق:** ص ٢١٠ .
(١٢) ن. م: ص ٣١٠ .
(١٣) ن. م: ص ٣١٨ .
(١٤) ن. م: ص ٣٣٤ .

بعض العمّال المحليّين. وخلال عمله مع البعثة في موقع التنقيب، يقرأ في الصحف أنّ صديقه مرزوقًا قد قُتل أو بالأحرى وُجد مقتولًا .. «وهل وحده الذي قُتل؟ ألم يقتلوا غيره؟»

«الوطن هذا الوشاح الأسود، الذي يلبسه كلّ الناس، يلبسونه في الليل والنهار وهم نائمون، وهم يأكلون. إلى متى تبقى كذلك أيّها الوطن؟»(١٥).

الذي تبادر إلى ذهني وأنا أقرأ هذه العبارة هو أنّ الوطن في روايات منيف كلّها يبدو هكذا وشاحًا أسود يلبسه كلّ الناس. والواقع أنّ الوطن هو غير هذا تمامًا، ولو كان الكاتب يشعر بالانتماء إلى وطن معيَّن، لما جاءت صورة الوطن عنده بكلّ هذا التجهّم. لن أتوقّف عند هذه النقطة طويلًا لأنّنا ما زلنا مع الكاتب في بداياته.

واللافت هنا هو قضيّة مرزوق الذي قُتل والذي جعله الكاتب عنوانًا للرواية. بينما لا يأتي ذكره إلّا في الصفحات الأخيرة وبشكل فج، يوحي بأنّ الرواية قد كُتبت من أجله. والأفضل في رأيي لو أنّ قصّة مرزوق هذا لم تُذكر قط. وكذلك لو أنّ اسمه لم يرد في العنوان ولم يولَ هذه الأهميّة المتأخّرة والموجزة، لأتى بناء الرواية أقرب إلى الإقناع الفنّي. فقد بدا مقحمًا على العمل ككلّ، وما تسميّه الرواية باسمه إلّا وسيلة غير مجدية لتلافي هذا الشرخ الفنّي.

على كلّ حال، الأهمّ في هذه الرواية ككلّ هو اللغة بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة من معنى مفردات وجملًا، صورًا وأخيلة، ومعاني كلّيّة وجزئيّة، وهذا النَفَس الشعريّ والعلميّ في آن واحد، وهذا الثراء الروحيّ والموسيقى الداخليّة.

والكاتب في هذه الرواية يجسّد أهمّ الأمور التي تعالجها الرواية الحديثة، وهي نقل الانطباع الشخصيّ المباشر وتحويله إلى نمط يتجاوز

(١٥) الأشجار واغتيال مرزوق: ص ٣٤٨ .

ما هو فردي وذاتي. وهذا ما نلمسه أكثر وضوحًا في رواية الكاتب التالية في هذه الفئة وهي:

حين تركنا الجسر(١٦)

كُتبت هذه الرواية، كما يبدو، من وحي الهزيمة أيضًا، ولكن بأسلوب رمزيّ جدًّا. وبجهد جهيد يستطيع القارئ أن يستشفّ هذا الغرض من الرواية. إنّ البؤرة المركزيّة للرواية أو الدافع للكتابة هو تصوير الخيبة التي سبّبتها هزيمة ١٩٦٧. إلّا أنّ كلمة الحرب أو اسم أيّ بلد أو مدينة لا يرد ذكره في الرواية إطلاقًا، سوى بحيرة الحولة التي ورد ذكرها في الصفحة ١٦٨ على لسان الشيخ حسن حين يقول: «من اليوم الذي طارت فيه الحولة، حُرمت صيد البطّ».

حين تركنا الجسر رواية تحكي قصّة الهزيمة، أو بالأحرى المشاعر التي خلّفتها الهزيمة. بطلها زكي نداوي وكلبه وردان. وزكي هذا هو جندي مولع بالصيد. وترد من خلال زكي هذا أسماء رفاق له وهم رئيف وحامد وذياب وأحمد ورمزي، وكذلك يرد ذكر أبي زكي وأمّه، وكلّها من خلال زكي.

حركة القصّ سريعة وسلسة، والصور مبتكرة. صور تستولد في النفس الشعور بالأسى الحنون، وتستولد الشعور بالغنى، كقوله في وصف مشهد صيد فاشل:

«تناثرت حبّات الخردق في الريح مثل طلقات احتفالية لوداع المسافرين»(١٧).

إنّ عمليّة الصيد ووصف البطّة ومناجاتها، ومناجاة الكلب وردان أيضًا، التي يمارسها زكي نداوي في هذه الرواية تذكّرنا بزكريّا المرسنلي في رواية الباطر لحنّا مينه، وتذكّرنا العلاقة الحميمة بين البطّة وزكي

---

(١٦) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ٥ - ١٩٩٠.

(١٧) حين تركنا الجسر: ص ١٤.

نداوي بتلك العلاقة التي كانت بين زكريا والسمكة.

في رواية حين تركنا الجسر نميّز ثلاثة محاور: محور زكي النداوي / الكلب وردان ومحور زكي النداوي / وأبيه، ومحور زكي النداوي ورفاق الجسر.

الصور التي تتقاطع ويتداخل بعضها في بعض هي: ١- صور صراع زكي الباطني في سبيل صيد البطّة والتي يسمّيها تارة الزانية وتارة الملكة، وذلك في حواره مع الصيّاد، وحواره مع الكلب وردان. ٢- صور من حياة أبي زكي / مواقفه من زكي / مواقفه من الحياة / تعلّقه بالطيور / الحكمة التي ينطق بها ويتعلّمها منه الصبي زكي، وأخيرًا موت الأب. ٣- صور عمليّة بناء الجسر وهرب الرفاق قبل نسفه، وعمليّة نسف الجسر الفاشلة، وهرب الرفاق الموكّلين بنسفه وندمهم على تركه قبل نسفه.

فالجسر رمز العبور، كانوا يريدون نصبه بعد بنائه ليعبروا فوقه النهر إلى الضفّة الثانية[١٨]، ولكن لم تأت الأوامر بعبور الجسر وكانت الخيبة وكانت الهزيمة.

إنّ هذه الرواية هي رواية مازوكيّة ينتقم فيها زكي نداوي من نفسه، وهو يمثّل الشعب العربيّ المهزوم، والشتائم التي يكيلها لنفسه حتّى إنّه يرى الكلب وردان أشرف منه ولديه إصرار أكثر منه. وقد أحصيت لفظة «البصاق» وما في معناها فوجدت أنّها وردت في ٢١ موضعًا في رواية يبلغ عدد صفحاتها ٢١٥ صفحة وفيها ١٨ فصلًا.

وبعد فإنّ زكي نداوي هذا يكلّم الأشجار والحجارة، يكلّم النهر والجسر، ويعتبر وردان صديقه الوحيد، وينتظر[١٩]

كان زكي نداوي ينتظر، ولكنّ انتظاره لم يكن انتظارًا سلبيًّا، إنّه يسعى لصيد البطّة / الزانية / الملكة، هذا الأمل الذي أخذ عليه

(١٨) ن. م: ص ١٢٤ .
(١٩) حين تركنا الجسر: ص ١٨٩ .

مشاعره، إنّه يريدها ويخطّط ويشقّ على نفسه، وفي سعيه هذا يذكّرنا بقصّة **الشيخ والبحر** لأرنست همنجواي، وإصرار الشيخ على تحقيق الوصول إلى صيده ذاك حتّى ولو كان هيكلًا عظميًّا مجرّدًا، لأنّ المتعة تتحقّق في السعي أكثر ممّا تتحقّق في الوصول. يقول زكي ندّاوي: «رأيتها في ضوء القمر . . كانت أقبح بومة تراها العين، كانت باردة وميّتة»[٢٠].

يستغرق وصف صيد البطّة الفصل السابع عشر بأكمله (ص ص ١٨٣ـ ٢٠٥) وفيه تتقاطع صور الكرّ والفرّ في عمليّة الصيد هذه، مع صور المرابطين على الجسر. يقول الكاتب: «صرخت برعب أخرس ـ حالة الامتلاك الحقيقيّة. ما أقوى الإنسان وما أشدّ ضعفه، كانت المسافة الباقية حتّى تتملّكها يداي صغيرة متلاشية في لحظة المواجهة الحقيقيّة انتفضتْ، كان انتفاضها زمجرة مرعبة، أمّا شخيرها فقد بدا لي أقسى من الأوامر التي أُطلقت في وجوهنا برخاوة مميتة: انسحاب غير منظّم، على كلّ واحد أن يدبّر نفسه»[٢١]

* * *

الفئة الثانية

الفئة الثانية من التقسيم المعتمد يضمّ عملين روائيّين، الأوّل: **قصّة حبّ مجوسيّة**[٢٢] والثاني: **عالم بلا خرائط**[٢٣].

في رواية **قصّة حبّ مجوسيّة** يتوجّه الكاتب مخاطبًا الجمهور على طريقة «الحكواتي» وهو أسلوب يتردّد كثيرًا في روايات عبد الرحمن

(٢٠) ن. م: ص ٢٠٥ .
(٢١) ن. م: ص ٢٠٠ .
(٢٢) صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط ٥ ـ ١٩٩٠ .
(٢٣) رواية مشتركة مع جبرا إبراهيم جبرا ـ صدرت عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ـ ط ٢ ـ ١٩٩٢ ـ بيروت.

منيف، إلّا أنّه يبدو أكثر بروزًا في أحدث رواياته: **الآن هنا . . أو شرق المتوسّط مرّة أخرى**. ورواية الحبّ المجوسيّة هذه هي قصّة حبّ عابرة كتلك التي تحصل في الرحلات السياحيّة. تبدأ في أوّل الرحلة وتنتهي في آخرها، وغالبًا ما تكون هذه القصص عفيفة طاهرة، وأقرب إلى الحبّ العذريّ، وهي بمعنى آخر قصيدة شعريّة، أو بالأحرى سوناتا، أغنية صغيرة، فيها «حدّوتة» صغيرة، عبارة عن مقدّمة ومتن وخاتمة، وعدد قليل من الصفحات، قياسًا بغيرها من مطوّلات عبد الرحمن منيف.

إنّها قصّة طالب جامعيّ في مدينة غريبة، تحكي علاقته بالحبّ والنساء. شخصيّة الراوي / البطل تذكّرنا بشخصيّة محمّد الفرّان، في حرّان، إحدى **مدن الملح**، الذي أُغرم حتّى الهوس بسائحة أميركيّة جاءت على الباخرة، وخُيّل إليه أنّها نظرت إليه وابتسمت، فأحبّها واعتقد أنّها أحبّته أيضًا، وأنّها ستعود ليتزوّجها، وسيطر ذكرها على تفكيره مدّة طويلة.

إنّ ليليان التي أحبّها الطالب الجامعيّ في القصّة المجوسيّة هي هذا الشخص / الرمز الذي في الأعماق، نحسّه في دمائنا، نراه ولا نراه، يتراءى لنا كالومض الخاطف. هذا الشخص يتردّد في شخصيّات متعدّدة عند عبد الرحمن منيف، كشخصيّة متعب الهذال مثلًا. إنّ شخصيّة ليليان هي هذا الشيء الهارب دائمًا، وهي ترمز إلى هذا الحنين الأبديّ، الحنين إلى شيء ما، إلى مكان ما، شيء ننتظره دائمًا ولا يأتي. وقصّة هذه الليليان تؤكّد أنّ الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف.

القصّة بشكل عامّ تصوّر مشاعر إنسان يتعلّق بامرأة محرّمة عليه، زوجة غيره، وفيها يناشد القدّيسين والآباء الكبار أن لا يحاسبوه ولا يطبّقوا عليه الوصيّة التي تقول: لا تشته امرأة غيرك.

وكلمة «مجوسيّة»، التي جاءت في العنوان، ليست كما قال شاكر

النابلسي[٢٤] من أنّها ترمز إلى الشبق والعطش الجنسيّ المتفلّت من عقال أي تقليد محافظ. إنّها، كما أرى، تشير إلى معنى التحريم، لأنّ المجوس يجيزون زواج المحارم، فالأب يتزوّج ابنته والأخ أخته، وهلمّ جرًّا. وهنا في هذه الرواية كان البطل ينظر إلى امرأة متزوّجة، وهو، لفرط عفّته وطهره، يشعر بأنّ مجرّد تفكيره بامرأة متزوّجة هو شيء محرّم فيشبّه نفسه بالمجوس. والدليل على ذلك كثرة الإشارات الدينيّة واللادينيّة التي ترد على لسان شخصيّات الرواية في مواضع متعدّدة، منها مثلًا: «قلت لنفسي بصوت لا أكاد أسمعه: أيّها الربّ الذي يرتكز على يد واحدة... وينظر إلى البشر التعساء، لماذا تركت كلّ شيء يسير في الدرب الخطرة؟ وتصوّرت الربّ نائمًا.. وفي لحظة أخرى تصوّرته ضجرًا، وأردته أن يتكلّم، لكنّه لم يفعل»[٢٥].

وفي موضع آخر يقول: «لكنّ شهوة النسيان التي تمنّيتها أصبحت مثل ذاكرة الله: واسعة، هاربة، ودائمًا يغادرها الألم»[٢٦].

وفي موضع آخر يقول: «قالت رادميلا وهي تتركني: ـ احمل معك التوراة مرّة أخرى واقرأ على قبور القرية المجاورة»[٢٧].

ويقول أيضاً: «وحتّى الذي في السماء يستند على يد ويعبث باليد الأخرى، ولا يعرف الآلام التي يعاني منها الحزانى. وإذا كان يعرف، فلماذا خلق هذا المقدار من الحزن»[٢٨]؟

اللافت في أسلوب الكاتب هو التفاني والإخلاص في ما يكتب، هذا التفاني الصوفي. إنّه يهب نفسه كاملةً لموضوعه، وللغة، ولكلّ ما يجعل عمله غايةً في الإتقان. إنّه مزيج من الإنشاء الأدبيّ والدراما.

(٢٤) مدار الصحراء: ص ٥٨ .
(٢٥) قصّة حبّ مجوسيّة: ص ٢٢ .
(٢٦) ن. م: ص ٢٣ .
(٢٧) ن. م: ص ٢٧ .
(٢٨) ن. م: ص ٣٢ .

لغته راقية جدًّا في هذه الرواية، ليس فيها كلمة نابية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ليس فيها كلمة بأيّة لغة محكيّة، كلّها كلمات فصيحة، ربّما لأنّ الشخصيّات كلّهم ليسوا عربًا إلّا الراوي، لذلك فمن غير المعقول استنطاقهم بأيّة لغة محكيّة. هنا الموضوع يفرض أداة التعبير. والقصّة بشكل عامّ تحتوي الكثير من الثرثرة الجميلة، إلّا أنّ ما ورد في الصفحات من ١١٠ـ ١١٦ بدا وكأنّه ثرثرة أراد الكاتب بها تمرين قلمه، وقد وجدتها مملّة بعض الشيء.

الظاهرة اللافتة في تعامل عبد الرحمن منيف مع الزمن في رواياته هي هذه الضبابيّة، وتتجلّى في عبارات مثل: في وقت ما لا أدري متى، في لحظة ما لا أدري أيّة لحظة.. وهذه العبارات الضبابيّة تتوالى في كلّ روايات منيف منذ **قصّة حبّ مجوسيّة** حتّى **الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى**.

* * *

سأنتقل الآن إلى الرواية الثانية في هذه الفئة وهي **عالم بلا خرائط**، مع الرغبة في تجاوز ما يعتبره بعض النقّاد إشكالًا. هل يجب أن تُدرس باعتبارها من أعمال جبرا إبراهيم جبرا، أم هي من أعمال عبد الرحمن منيف. في رأيي يمكننا أن نفعل ذلك سواء كان هذا أم ذاك، وكلّ في سياق بقيّة أعماله، على اعتبار أنّها عمل متناسق له خصائصه الفنّيّة المتكاملة.

ماذا تقول رواية **عالم بلا خرائط**؟

في تأليف رواية **عالم بلا خرائط**، بدأ الكاتب استعمال أسلوب المسرح التجريبيّ الذي أوّل ما عرفناه في منطقتنا مع سعدالله ونّوس(٢٩)

(٢٩) كاتب مسرحيّ سوري معاصر، له مسرحيّات متعدّدة أوّلها: **حفلة سمر من أجل ٥ حزيران**، وآخرها وأشهرها: **الملك هو الملك**، وقد قُدّمت على خشبات المسرح في عدّة عواصم عربيّة (دمشق، القاهرة، تونس) وبنجاح كبير، ونُفّذت من قِبَل مخرجين وفرق محلّيّة في كلّ عاصمة.

ويقتضي إشراك الجمهور في اللعبة المسرحيّة، سواء بتبادل الحوار أم بتغيير الديكورات على المسرح أمام الجمهور والأنوار مضاءة والستارة مرفوعة. وكذلك باستعمال أسلوب مسرح الحكواتي. هذا الأسلوب اتّبعه مؤلّفا الرواية روحًا لا نصًّا، إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير القانونيّ. فالمؤلّف يتحوّل علنًا من موقف إلى موقف، يحلّل ويقلّب الوجوه، ويتكلّم مخاطبًا القارئ كما لو أنّه يخاطب الجمهور الذي يجلس أمامه أو حوله في الصالة.

تتألّف الرواية من ٤٣ فصلًا ومن ملحق في ستّ صفحات. والفصول معنونة بأرقامها فقط.

الرواية تبدأ من النهاية، وهي مقتل نجوى العامري، وهي رواية مركّبة لها عدّة مستويات. وقد نضطرّ إلى الانتظار حتّى الصفحات الأخيرة حتّى نجد بعض المفاتيح الإضافيّة. تتمثّل شخصيّاتها / الرموز في بطلها الأوّل علاء الدين نجيب سلّوم، وهو روائي كتب روايتين ويستعدّ لإصدار الثالثة. تتعرّف من خلاله بهموم الكتابة الروائيّة. ويطرح على نفسه سؤالًا هو: أين يمكن أن يجد مكانه في هذه الأيّام الصعبة، والعواصف على الأبواب، وهل سأكون جديرًا بالمستقبل؟»[٣٠].

والمستوى الثاني تمثّله شخصيّة الخال حسام رغد، وهو دلالة على انهيار طبقة بكاملها من الثوريّين، وبداية صعود طبقة جديدة، تغيّر المجتمع وتطرح قضيّة الحرّيّات العامّة والحقوق المدنيّة.

والمستوى الثالث، ولعلّه المستوى الرئيسيّ في الرواية، هو موضوع القضيّة الفلسطينيّة، وكلّ ما حصل منذ ١٩٤٨ وحتّى عام ١٩٨٢، والذي كان عبارة عن مجموعة هزائم.

وقد تشابكت هذه المستويات من خلال قصّة عاطفيّة بين علاء الدين نجيب سلّوم ونجوى العامري، ومقتلها، لتضيف عنصرَي الدراما

(٣٠) عالم بلا خرائط: ص ٣٨٣.

والتشويق على أحداث الرواية، وهي بدورها توفّر للرواية «العنصر الحكائيّ» ذلك العنصر الذي لا يزال، إلى حدّ كبير، يشدّ القارئ الذي يقرأ لكي يتسلّى.

يبقى هناك مسألتان في هذه الرواية. المسألة الأولى هي مسألة الزمن، فالكاتب أو الكاتبان يصرّان على اعتبار الزمن الروائيّ مختلفًا عن زمن الناس الآخرين. والزمن حتّى لو كان ماضيًا، فإنّه يمتلك فعّاليّة مستمرّة. وتأثيره لا يزال قائمًا. ولعلّ فلسفة «الزمن الماضي الروائيّ» تكمن في أنّه يُضفي «وهم الحقيقة» على أيّ عمل روائيّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه يقدّم صورة عن خيبة قد حصلت وهي بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر، وذلك قد لا يكون تشاؤمًا ولكنّه تحريض مستمرّ.

على كلّ حال فإنّ رواية **عالم بلا خرائط** تذكّر بعض التواريخ المحدّدة (عام ١٩٦٧ وصيف ١٩٦٨)، أيّ عام الهزيمة وما تلاها (ربّما ذلك بتأثير الكاتب الآخر للرواية) في حين أنّ روايات منيف السابقة واللاحقة لا وجود فيها لتحديد السنوات أو الأمكنة. حتّى في الرواية التي تبدو أنّها كُتبت بتأثير النكسة أو الهزيمة، وهي **حين تركنا الجسر**، فلا نجد أيّ تحديد للمكان ولا للزمان.

وعندي أنّ رغبة الكاتب في إضفاء صفة «الروائيّة» على أعماله تبدو، بوجه ما، متطرّفة، لأنّ ذكر سنوات وأمكنة محدّدة بأسمائها لا ينفي هذه الصفة الروائيّة، ولا يُخرج الرواية عن المسار الإنسانيّ العامّ.

وأمّا المسألة الثانية فهي مسألة اللغة. فاللغة عند الكاتب ليست مسألة شكليّة تتعلّق بالألفاظ والحروف، بل هي عمل بالعمق. إنّها نوع من الموسيقى اللغويّة، قادرة على التوصيل والتوليد والصدق، وفيها قدر كبير من الرشاقة والمرونة، وفيها أيضًا كثير من الظلال والإيحاءات، وهي لغة فصحى، ولكنّ لديها هامشًا تتحرّك فيه وعندها القدرة على اكتساب الظلال التي نجدها في الكثير من المفردات العاميّة.

وآخر ما يلفت نظري في هذه الرواية هو وجود بوادر تصالح بين الكاتب وفكرة الدين والتديّن: سواء في الحوارات التي تدور على ألسنة شخصيّاته الرئيسيّة والفرعيّة (وعددها حوالى عشرين شخصيّة) أو في السرد، كما أنّ هناك جنوحًا نحو الإيمان بالتنبّؤات والحيرة تجاهها والعزوف عن نعت أصحابها بالبله والجنون[٣١]، وكما أنّ في الرواية شخصًا غائبًا أبدًا وآخر يقضي العمر تائهًا ذاهلًا عن نفسه يسأل عنه، وهي المجنونة التي تسأل عن ياسين[٣٢]، وهي تذكّرنا بأمّ الخوش في التيه، أوّل أجزاء مدن الملح.

* * *

الفئة الثالثة

تضمّ الفئة الثالثة في التقسيم الذي اعتمدناه عملين روائيّين، الأوّل: **شرق المتوسّط**[٣٣] والثاني: **الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى**[٣٤].

الرواية الأولى كُتبت عام ١٩٧٢ وتقع في ١٧٦ صفحة من القطع المتوسّط، والرواية الثانية انتهت في شتاء ١٩٩١، وتقع في ٥٣٦ صفحة من القطع المتوسّط أيضًا. والقاسم المشترك بينهما هو الموضوع، كما ذكرت سابقًا، وهو يحكي قصّة السجناء السياسيّين في شرق المتوسّط دون تفريق بين يمين ويسار، ولكنّ المعالجة الروائيّة تختلف بين الرواية الأولى وشقيقتها الكبرى. فالرواية الأولى تحكي عن السجناء ومعاناتهم داخل السجن وخارجه، وكذلك معاناة مَن يحيط بهم من الأهل والأصدقاء معهم وبسببهم. أمّا الرواية الثانية فتحكي عن حياة السجناء

(٣١) **عالم بلا خرائط**: ص: ١٠٥ نبوءات العمّة نصرت.
(٣٢) ن. م: ص ٣٤١.
(٣٣) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ٨ - ١٩٩١.
(٣٤) منشورات المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٩١.

داخل السجن فقط كأنّهم مقطوعون من شجرة، لا أهل لهم ولا حياة خارج السجن.

نبدأ برواية **شرق المتوسّط** باعتبارها السابقة في التأليف زمنيًا. فهذه الرواية كُتبت سنة ١٩٧٢ وقرأتها في طبعتها الثامنة الصادرة عام ١٩٩١. الزمن الآتي فيها يمتدّ حوالى ثلاثة أشهر، تبدأ عندما يغادر رجب إسماعيل، بطل الرواية، الشاطئ الشرقيّ على الباخرة أشيلوس اليونانيّة، ويمخر عبر المتوسّط ليصل إلى الشاطئ الغربيّ في فرنسا، وذلك للعلاج بعد خروجه من السجن. وتنتهي عند عودته على الباخرة نفسها. وبين التاريخين، تمتدّ حياة رجب إسماعيل ذي الثلاثين ربيعًا، وحياة أخته أنيسة، إذ إنّه، من خلال ستّة فصول متفاوتة بالطول، تأتي حركة القصّ بالتناوب، فصل له وفصل لأخته، لتحكي قصّة رجب إسماعيل الذي فقد بصره ومات بعد ثلاثة أيّام من مغادرته السجن.

مخطّط الرواية يتألّف من مقدّمة تتضمّن نصّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، وبعد ذلك أربعة أبيات من الشعر لبابلو نيرودا. ويبتدئ الفصل الأوّل (ص ص ٧- ٣٥) برحيل أشيلوس، باخرة الركّاب اليونانيّة. يصف فيه رجب إسماعيل مشاعره بعد أن قضى في السجن خمس سنوات لأسباب سياسيّة، وخلّف وراءه ذكريات أمّ ماتت في أثناء سجنه، وذكريات السجن، وذكريات عائلته المؤلّفة من أخته أنيسة وزوجها حامد وأولادهما الأربعة، وأيضًا ذكريات هدى حبيبته التي كان سيتزوّجها، ولكن لظروف سجنه وطول الإقامة فيه تزوّجت غيره، ويصف الأيّام القليلة التي قضاها في بيت أخته قبل الرحيل على ظهر أشيلوس.

وفي الفصل الثاني (ص ص ٣٦- ٧٧) تصبح أنيسة هي الرواي، وتحكي عن الأشياء نفسها من زاويتها هي ومن خلال مشاعرها الخاصّة وفهمها لما يحدث، ونلاحظ هنا كيف تختلف النظرة إلى الأمر الواحد بين شخص وشخص.

والفصل الثالث (ص ص ٧٨ـ ١٠٦) يضمّ مناجاة للباخرة أشيلوس، مناجاة من قلب رجب المفعم بالأسى. وهذه المناجاة تذكّرنا بأشعار العرب القدماء عندما يناجون مطاياهم ويصفونها. فهي وسيلتهم للرحيل وللحرّيّة. يناجيها رجب كأنّها كتلة من الأعصاب واللحم والدم. فهي تتجسّد وتنزف.. تغنّي وتتوقّف عن الغناء. هكذا أشيلوس، ذلك الكائن المعدنيّ، يتحوّل بين يدي الكاتب إلى كائن من لحم ودم وأعصاب متوفّزة.

في الفصل الرابع (ص ص ١٠٧ـ ١٣٩) تعود أنيسة لتولي القصّ، فتتحدّث عن قلقها بعد سفر أخيها وانتظارها لرسائله وتعلّقه بأمّه، وتتحدّث عن طفولتها وطفولته وكيف تركت المدرسة لتساعد أمّها في الخياطة كي تربّيا رجبًا وتصرفا على تعليمه، وكيف كانتا تعاملانه بدلال وتنتظرانه حتّى يكبر وتعلّقان عليه الآمال.

وفي الفصل الخامس (ص ص ١٤٠ـ ١٧٠) يعود رجب ليأخذ دور الراوي مرّة أخرى، فيتحدّث عن إقامته في مرسيليا وتعاطف الأطبّاء معه، وعلمهم بأنّه كان سجينًا سياسيًّا وقول أحدهم للآخر: هذا واحد من شعب سجين.

وفي الفصل السادس (ص ص ١٧١ـ ١٧٦) تعود أنيسة لتختم الرواية فتتحدّث عن عودة رجب وموته ورغبتها في نشر أوراقه كما هي. وقد كانت عودته إلى البلاد ومن ثمّ إلى السجن في محاولة منه لتطهير نفسه من الشعور بالذنب، لأنّه خرج من السجن في المرّة الأولى وسُمح له بالسفر بعد توقيعه على الإقرار بذنبه والاعتراف على رفاقه.

أبرز ما يميّز أسلوب هذه الرواية هو المزاوجة ذات الايحاء المكثّف. فالمؤلّف يزاوج بين الرعب الذي يخلّفه صوت الباخرة إذا توقّف في منتصف البحر والرعب الذي يخلّفه صمت السجين في نفوس سجّانيه، فكلاهما رعب قاتل ومميت. يقول رجب: «هذا القدر من الحرّيّة فوق أشيلوس الهادرة في الليل والنهار يكفيني زادًا لسنين.

أشيلوس يا صديقتي. . يا صديقتي، أنت لم تري السجن، لو رأيته يومًا لتغيّر صوتك. كانوا يريدون صوتًا، مجرّد صوت، يصرخون: قُلْ كلمة يا ابن القحبة . . وأصمت لا أقول شيئًا ويضربون. . لو عرفت السجن يا أشيلوس لتعلّمت كيف تصمتين، لو توقّف صوتك دفعة واحدة فإنّ الرعب سيشلّهم، سيموتون»[٣٥].

المزاوجة أيضًا بين الكلمات والدخان. يقول رجب عن بداية العمل السياسيّ: «بدأت المسألة أوّل الأمر في الهواء، تترافق الكلمات مع الشتائم والضحكات. . ثمّ أصبحت الكلمات لا تقال إلّا في الغرف المغلقة المليئة بالدخان. كانت كلمات تمتلئ بمقدار مجنون من الثقة والدخّان»[٣٦].

والمزاوجة تنسحب أيضًا على الحفلات الراقصة وغير الراقصة على ظهر الباخرة أشيلوس وحفلات التعذيب في السجن.

ومن الميزات الأسلوبيّة أيضًا الانتقال من موضوع إلى موضوع بطريق التداعي. فالكاتب، بعد مناجاة الباخرة، ينتقل إلى وصف أيّام السجن من اليوم الأوّل بكلّ التفاصيل، مهما دقّت وبدت هامشيّة. وذلك بعد مقدّمة صغيرة توحي بأنّه يتحدّث إلى الباخرة. ويتداخل السرد مع الحوارات المتقطّعة بين السجين والسجّانين، وبين الرفاق قبل السجن، وأيضًا بين رجب والباخرة. يجري ذلك كلّه بالتناوب، وبطريقة تجعل وعي القارئ في تيقّظ مستمرّ لكي يلتقط هذه الانتقالات بين الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأشياء. وهو على كلّ حال، أي القارئ، لا يتعب كثيرًا في التعرّف إلى أبطال كلّ حوار، إذا كان قارئًا مدرّبًا.

ولمّا كانت هذه الرواية هي الثالثة للمؤلّف، أي أنّه كان في بداياته، فهو يضمّنها آراءه في الطريقة التي يجب أن تكتب بها الرواية.

(٣٥) شرق المتوسّط: ص ٨٠ .
(٣٦) ن. م: ص ٩٨ - ٩٩ .

وعلى لسان رجب في رسالة منه لأخته أنيسة، نعرف رأي المؤلّف، إن جاز التعبير، في الرواية وكيف يجب أن تكون: «أريدها أن تكون جديدة بكلّ شيء، أن يكتبها أكثر من واحد وفيها أكثر من مستوى، أن يتحدّث فيها عن أمور هامّة، والأفضل أن تكون مزعجة. . وأخيرًا أن لا يكون لها زمن»[٣٧].

لقد لفت نظري، فيما يتعلّق باللغة / الألفاظ على وجه الخصوص، أنّ الكاتب، إذا اعترضته في أثناء السرد أو الحوار كلمة قبيحة أو نابية، فإنّه يلجأ إلى ذكر أوّل حرف منها فقط، ويذكر في الهامش، في ما يشبه الاعتذار، أنّ المحذوف هو كلمة قبيحة. ولكنّه في رواياته اللاحقة وخاصّة الشقيقة الكبرى **لشرق المتوسّط**، أصبح الكاتب يذكر الكلمات القبيحة ويذكر الأشياء بمسمّياتها الحقيقيّة حتّى الشتائم، كأن لا يتورّع عن ذكر الكلمات النابية التي تتردّد على أفواه الناس من كلّ الطبقات.

كلمة أخيرة تتعلّق برواية **شرق المتوسّط** وتمهّد للدخول في الرواية الثانية: **الآن هنا. . أو شرق المتوسّط مرّة أخرى**.

إنّ الكاتب في حديثه عن التعذيب في السجون يبدو كاتبًا قادرًا على الوصف. وأسلوبه سلس ومشوّق، والصور والأخيلة وخاصّة تشبيه المادّيّ بالمعنويّ كلّها ميزات تنبئ بمقدرة غير عاديّة. ولكن، في النهاية، كلّ ما يُروى يبدو وكأنّه تقرير سياسيّ ذو اتّجاه واحد، أي أنّ كاتب التقرير يحاول أن يُسمع رؤساءه ما يريدون سماعه. والمفروض بالعمل الروائي أن يرتفع إلى المستوى الإنسانيّ العامّ. فكما أنّ الرواية تحكي عن السجين وتدخل إلى أعماقه وتكشف دوافعه، فيجب أن تحكي عن السجّان وعن أعماقه وعن دوافعه، وعن شروط اللعبة التي يدور في فلكها.

(٣٧) ن. م: ص ١٣٤ .

عندما قرأت الآن هنا . . أو شرق المتوسّط مرّة أخرى، أحببتها جدًّا وتأثّرت كثيرًا. وعندما أغلقت دفّة الكتاب الأخيرة كانت الدموع تغطّي وجهي. ومع ذلك فقد أحسست، رغم كلّ هذا التأثّر، أنّ الرواية كعمل فنّي ناقصة. هناك فجوة هائلة يجب ردمها. ولم أستطع أن ألتقط العيب الذي خلق هذه الفجوة إلّا بعد أن قرأت الجزئين الأوّل والثاني من مدن الملح، وعدت إلى رواية شرق المتوسّط. عندها خطر لي التعليل، تعليل الشعور بأنّ الرواية ناقصة. والتعليل هو أنّ الحكّام والقيّمين على الأمور في الشاطئ الشرقيّ للمتوسّط هم من أبناء هذه المنطقة، وكما تكونون يولّى عليكم. فما هي شروط اللعبة التي يدورون في فلكها وكيف الدخول إلى عالمهم بحياد دون تحامل ولا سخريّة؟ تلك هي المسألة. لكي يكون العمل الروائيّ متكاملًا، ولكي يكون بلا زمن، كما يقول رجب إسماعيل، ولكي يكون موجّهًا إلى الإنسان في كلّ مكان وزمان، يجب أن نحكي عن كلّ إنسان بحياد، أن نراه من الداخل، كيف يفكّر، وما هي ظروفه. في هذا المجال، أعتقد أنّ سعدالله ونّوس قد قارب هذه الناحية في تعاطيه المسرح السياسيّ. لقد تنبّه إلى الفكرة وكتب روائعه **الملك هو الملك، والفيل يا ملك الزمان، ومغامرة رأس المملوك جابر**.

أمّا أن نكتب عن التعذيب فقط، وتسرف الرواية في وصف التفاصيل، ولو بأسلوب راقٍ ومتقن جدًّا، فهو موضوع الإثارة لا يختلف كثيرًا عن روايات العنف والجنس. وأمّا وصف آثار التعذيب الجسدي، فإنّ جسم الإنسان، في بعض الأمراض التي تأتي هكذا من الله، يتضرّر بأكثر ممّا يحدث في أثناء التعذيب.

على كلّ حال، فإنّ للجسد فلسفة مقدّسة يعرض لها المؤلّف في روايته **الآن هنا . . أو شرق المتوسّط مرّة أخرى**، بطريقة مقنعة إلى حدّ ما. وذلك من خلال التحاور بين أبطاله، وفي أكثر من موضع[٣٨]. مفاد

---

(٣٨) أنظر: **الآن هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى**: الصفحات ٨١، ٨٢، ٢٠٠، ٢١٣، ٢١٧.

هذه الفلسفة هو أنّ هناك تلازمًا بين روح الإنسان وجسده، صلة الإنسان بهذا العالم وبالحياة هي من خلال هذا الجسد، وعندما يُهان الجسد، تُهان الحياة وتُهان الروح ويُهان الإنسان. ولعلّ ذلك ما يقصد إليه الحديث الشريف: «فإنّ لجسدك عليك حقًّا»(٣٩)

* * *

أجد من الصعوبة بمكان أن أركن الموضوعات التي تناولها عبد الرحمن منيف في رواياته جانبًا، تلك الموضوعات التي تخترق الجلد والعظم وتتغلغل في مجرى الدم لكي تصبح الرئة التي نتنفّس منها، والقلب الذي ينبض فينا، بل لتصبح الحياة التي نحياها والتعاسة والشقاء الذي قد يدمّرنا. نعم أعترف أنّني بصعوبة بالغة قد أستطيع أن أركنها جانبًا لكي أنظر إلى الأسلوب والطريقة والأدوات التي استعملها الكاتب لكي يوصلها إلينا.

عند قراءتي هذه الرواية، تبادر إلى ذهني مجموعة من الأسئلة، تدور حول: لماذا نكتب، وما الهدف من الكتابة؟ هل هي لتفريغ شحنة الغضب الذي نشعر به تجاه بعض الناس وقوانين المجتمع؟ هل هي لإضفاء المتعة والشعور بالسعادة؟ أم هي لمنح الحلم أو القدرة على الحلم للقارئ والناس من حولنا، لا سيّما وأنّ الحلم هو جنين الواقع.

إذا أردنا أن نجيب عن كلّ ما تقدّم بالطريقة التي أجاب بها المؤلّف في كثير من الحوارات التي أجريت معه ووردت في كتاب **الكاتب والمنفى**، فإنّنا سنجد كلمات كبيرة وشعارات برّاقة تتناول تغيير الواقع وإعادة كتابة التاريخ وخلق إنسان جديد وما إلى ذلك. وأنا إذ أوافق الكاتب على «أنّ الهدف العامّ للأدب هو أن يوقظ إحساس البشر وأن ينمّي فيهم ذوقًا إضافيًّا لمعرفة الخير والشر ولمعرفة الجمال وبالتالي العدالة» (ص ١٨٤)، أضيف سببًا آخر أعتقده وجيهًا وعمليًّا وواقعيًّا جدًّا وذاتيًّا بالدرجة الأولى، وهو أنّ الكتابة هي طريقة حياة ورغبة في تحقيق

(٣٩) الحديث رواه البخاري ومسلم والنسائي.

الذات. إنّها، ببساطة، العمل الذي يجد المرء نفسه فيه. وصادف هنا أنّ هذا المرء هو كاتب والعمل هو الكتابة. وصادف أنّ هذا الكاتب هو كاتب موهوب ومتمكّن من أدواته. والإتقان هو الأساس في أيّ عمل وهو الذي يفرض احترام الناس لهذا العمل واحترامهم لصاحبه.

سأحاول أن أتحدّث عن رؤيتي الخاصّة لرواية الآن هنا.. أو شرق المتوسّط مرّة أخرى. فهي تتألّف من ثلاثة أقسام: القسم الأوّل بعنوان: الدهليز، ويمتدّ من ص ص ٧ـ إلى ص ص ١٤٤، وهو عبارة عن لحظة مشتركة بين طالع العريفي سجين موران، وعادل الخالدي سجين عمورية، وهما منطقتان، لا على التعيين، في شرق المتوسّط تختلفان من الناحية الإيديولوجيّة. وقد اجتمعا معًا للعلاج في مستشفى براغ. والقسم الثاني بعنوان: حرائق الحضور والغياب، ويمتدّ من ص ص ١٤٧ـ إلى ص ص ٢٩٨، ويضمّ أوراق طالع العريفي التي تركها بعد موته، يصف فيها معاناته في السجن. والقسم الثالث بعنوان: هوامش الأيّام الحزينة، ويمتدّ من ص ص ٣٠١ـ إلى ص ص ٥٣١ وفيه يصف عادل الخالدي حياته داخل سجن، بل سجون عمورية التي تنقّل بينها جميعًا إلى أن خرج إلى مستشفى براغ وسافر إلى فرنسا ليعمل مصحّحًا في إحدى المجلّات النسائيّة.

إنّ كلمة الرواية قيلت على لسان الحاج مصطفى، أحد السجناء في السجن المركزي في عمورية، ذلك السجين الذي رافقه سوء الطالع، فكان سجنه خطأ، واستمرّ الخطأ، ولم يعد بالإمكان، وليس هناك رغبة، أن يصحّح هذا الخطأ، وصار السجين أقرب إلى معتوه. قال فيه أحد السجناء إنّه رآه يضع أذنه على الجدار باهتمام ويتنصّت، وما كاد يرى الطبيب يمرّ حتى طلب منه أن يفعل مثله. استجاب الطبيب، وبعد قليل التفت إليه وقال: لم أسمع شيئًا يا حاج. فردّ عليه الحاج مصطفى: هذا الصمت ما يحيّرني ويحزنني يا حكيم؟[٤٠].

---

(٤٠) الآن هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى: ٤٧٥ .

الصمت إزاء كلّ ما يحدث.. هذا هو السؤال. يقول عادل الخالدي: «ولا أريد أن أبتزّكم لأستدرّ عواطف الشفقة عندكم، فأنا بمقدار ما أكره السجن أكره الشفقة، لأنّ هذه العاطفة ثمّ الخوف الذي يليها من الأسباب التي جعلت السجن يستمرّ حتّى الآن.. فواحدكم بعد أن يحزن، وقد يذرف الدموع، يضع رأسه على الوسادة وينام متوهمًا أنّه أدّى واجبه وأنّه نجا. وقد يشعر بالسعادة التي تصل إلى درجة الغبطة لأنّه لم يكن الضحيّة»[41].

الصمت وذرف الدموع هذا هما ردّ الفعل الأقصى. السؤال الآن هو أيّ نوع من ردّات الفعل يتوقّعها عادل الخالدي... إنّ المشكلة، كما قال طالع العريفي «بدأت حين ارتضينا، وخلال فترة طويلة، أن نكون مجرّد محرّضين على العنف من أيّة جهة جاء وتجاه أيّ كان. فعندما ضُرب غيرنا، وكنّا نعتبرهم آنذاك خصومنا، احمرّت أيدينا لكثرة التصفيق، وبحّت أصواتنا من مظاهرات التأييد، ولم نترك حائطًا إلاّ وجعلناه سجلاً لأمجادنا وتاريخنا، وأيضًا سجلاً لأمجاد الطغاة، وعندما بدأ ضربنا فقد تخلّى الناس عنّا، لأنّنا تخلّينا من قبل عن الناس، وتوارى قادتنا وسافروا وترك الصغار ليسدّدوا الفواتير المستحقّة، تمامًا كما يترك الخدم بعد انتهاء الحفلة من أجل جمع البقايا والنفايات»[42].

فالكاتب، في ما أورده على لسان طالع العريفي، يدعو إلى الديمقراطيّة، لنا وللآخرين على حدّ سواء. وإن كانت الديمقراطيّة، في رأيي، لا تستطيع أن تؤمّن العدل الحقيقيّ، ولا أن تقضي على تشوّهات العالم، حتّى العالم المتقدّم ظاهريًّا، فلا أعتقد أنّ الديمقراطيّة استطاعت توفير العدل الحقيقيّ، وذلك حديث يطول...

وفي رأيي، من المستحسن أن نتعامل مع كلّ تشوّهات العالم كما نتعامل مع الموت والمرض العضال.. أشياء موجودة ومستمرّة ولا

---

(٤١) ن. م: ص ٤٧٣ .

(٤٢) الآن هنا: ص ١١٣ .

يمكن التغلّب عليها نهائيًا، قد نستطيع التخفيف من تأثيرها ولكن لا يمكن القضاء عليها. فمريض سرطان الدم أو الهوتشكين يتحمّل آلامًا تستعصي على الوصف. فالمريض يعاني منها هو شخصيًّا وكذلك مَن حوله، وصورة جسده قبل الموت لا تقلّ تشوّهًا عن صورة جسد السجين السياسيّ الذي خرج من تحت يدي أبي مهنّد..

لعلّ هذه الرواية تساعد في أن يتّجه الإنسان لتخفيف آلام الإنسان، فإنّ الحياة مليئة بالكوارث الطبيعيّة، والخيال كفيلة بفعل ما لا تفعله العداوات السياسيّة، ولكنّ هذه الرواية لا تحكي فقط عذاب الجسد، بل عذاب الروح أيضًا، وهذا ما يوليها هذا القدر من التأثير.

كما قلت سابقًا، لم أستطع أن أركن موضوع هذه الرواية جانبًا لأتحدّث عن الأدوات. لعلّ ذلك يعود إلى أنّ الموضوع غنيّ بالتفاصيل الصغيرة التي قدّمت بتقنيّة عالية جدًّا ومتنوّعة جدًّا ومتناسقة في الوقت نفسه مع الموضوع. لقد توفّرت «الحدّوتة»، وقد لخّصتها في مطلع هذا الحديث عن الرواية. كما توفّرت المواقف الدراميّة والمفاجآت. وكذلك تعدّد الشخصيّات وتنوّعها وغناها الداخليّ ووضوحها، أي أنّ القارئ يشعر بكلّ شخصيّة وكأنّها كتلة حقيقيّة من اللحم والدم والأعصاب.

الكوميديا السوداء تنطبق على كثير من الوصف الذي تناول فيه الكاتب أماكن وأشخاصًا وأوضاعًا في غاية التجهّم والبشاعة والألم. تناولها بطريقة مرحة كقوله مثلًا: «السجن المركزي في عمّورية عالم من الصمت والعجب والجنون، وهو أشبه ما يكون بمركب كولومبس أو سفينة نوح»[٤٣].

وبالأسلوب المرح أيضًا المضحك المبكي في الوقت نفسه، يصف الكاتب شروع آمر السجن بالتعذيب بأنّه سيبدأ بمداعبة السجين. ومن ذلك قوله أيضًا: «يجب أن أعترف أنّني شديد البساطة، كنت أتصوّر

(٤٣) الآن هنا: ص ٣٠٦ وانظر أيضاً ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

أنّهم يريدون أن يعطّروا المكان أكثر ممّا فيه من العطر (يقصد رائحة البول وغيره). ومن الأوصاف التي يستعملها، قوله عن أبي سمير آمر السجن المركزيّ: «الشيء الوحيد الذي يوازي هذا الطيف الجسديّ والحركة العصبيّة: الصوت. كان صوته خشنًا أبحًّا مليئًا بالخدوش، حتّى يبدو وكأنّه مجموعة أصوات لم يُحسن جمعها وتنسيقها، وقد أعطي كما تعطى جوائز الترضية مطلع كلّ عام جديد»(٤٤).

من الظواهر الأسلوبيّة أيضًا السخريّة، وهي تأتي أحيانًا غير مبرّرة، كسخريته المتعسّفة من العباءة العربيّة وذلك حين يقول: «يبدو أنّ ارتداءنا العباءة لم يذهب عبثًا، فقد ترك آثارًا عميقة، ولا أريد أن أقول: لا تنمحي. يظهر ذلك في العقل والسلوك، في هشاشة الفكر ورخاوته، وفي الخفاء الذي يميّز الكثير من التصرّفات... دون أن يكون هناك أيّ ردّ فعل؟ دون أن يجرؤ الناس على الشكوى والاحتجاج، إذا لم أقل: لِمَ لا يثورون»(٤٥).

كلّ هذه الصفات يستنبطها الكاتب من ارتداء العباءة العربيّة.

من الظواهر الأسلوبيّة التي اتّبعها المؤلّف التضمين، لا سيّما النصوص الشعريّة، سواء لشعراء أجانب محدثين أو من الشعر العربيّ القديم..

أمّا اللغة فإنّها لم تشكّل أيّ عائق. ففي السرد يُستعمل الفصحى الوسطى المبسّطة، وفي الحوار يستعمل اللغة المحكيّة، وهي تدلّ على معرفة الكاتب باللهجات. ويستطيع القارئ أن يميّز بوضوح لهجة بلاد الشام، كما يستطيع تمييز لهجة شبه الجزيرة. سواء من حيث الأمثال الشعبيّة المستعملة، أو باستعمال مفردات وعبارات معيّنة تدلّ دلالة واضحة على المنطقة التي تستعملها. وتتفاوت مستويات الحوار بحسب الأشخاص المتحاورين.

---

(٤٤) ن. م: ص ٣٢٦ .
(٤٥) ن. م: ص ٣٠٧ .

الشيء اللافت في ما يتعلّق بهذه الشخصيّات هو أنّنا لا نعرف شيئًا عن حياتهم خارج السجن، ولا حتّى عن سبب محدّد لسجنهم وتعذيبهم. ولا نعرف هل هذا الذي يدافعون عنه يستحقّ كلّ هذا العناء وهذا التحمّل، أي أنّ القارئ لا يشعر بجدوى هذه التضحية والعناد الذي يمارسه السجين تجاه سجّانه. ليس هناك قيمة معيّنة أو مبدأ. فالحياة داخل السجن، بعد أن يطول الزمن، ويتفاقم الصراع بين السجناء أنفسهم، سواء كانوا سياسيّين أو أولئك الذين سُجنوا لقضايا مدنيّة، تصبح مثل الحياة في أيّ مجتمع فقير يعيش في ظروف طبيعيّة ومعيشيّة متخلّفة وبدائيّة. ينشأ القتال من أجل حاجات الحياة الأساسيّة: الأكل والنوم والعمل والراحة.

فالقارئ لا يسعه إلّا أن يردّد بينه وبين نفسه: ليس السجن السياسيّ هو المهمّ، بل السجن الاجتماعيّ الكبير أيضًا، الذي تسوده شريعة الغاب. القويّ يأكل الضعيف والغنيّ يستغلّ الفقير، والذكيّ يستغلّ الأهبل، وإلى ما هنالك، والإنسان يضطرّ إلى أن يتكيّف مع الحياة وظروفها، والسجن هو جزء من الحياة، كما هي الحرب، وكما هو أيّ شيء آخر في هذه الحياة بحلوّها ومرّها. وقد يخلص القارئ إلى القول إنّ أعمال الكتّاب والفنّانين ما هي إلّا «فشّة خلق»، وهي تعبير عن الذات، وربّما هي لأنّهم لا يحسنون صنع شيء آخر.

لا أستطيع أن أقول إنّني غطّيت هذه الرواية كما تستحقّ، لأنّ فيها الكثير من النمنمة الفنّيّة، وإشارات جمّة تدلّ على الوعي التاريخيّ، وفيها الكثير من وسائل التحريض بشكل لا ينفع معه إلّا قراءة الرواية من الدقّة إلى الدقّة، ليستكمل القارئ المتعة والفائدة، وقد يكون لكلّ قارئ انطباع مختلف ورؤية مختلفة.

* * *

(للمقال صلة في العدد المقبل)

الجدليّة والنقد الأدبيّ
أضواء نظريّة ومقاربات عمليّة

الدكتور نبيل أيّوب*

١ ـ مقاربة المجال النظريّ

تمهيد

يقدّمُ هذا المبحث عرضًا موجزًا للديالكتيك الهيغليّ الماركسيّ، ونقدًا للنقد الأدبيّ الذي سلك مسالك الديالكتيك الماركسيّ، في ضوء نظريّتين: واحدة تنظر إليه من الزاوية نفسها التي نُظر إليه من خلالها، وثانية من زاوية الديالكتيك الهيغليّ، كون إعادة الاعتبار لهذا الديالكتيك تمثّل ظاهرة تكاد تكون عالميّة، بعد انهيار الأنظمة الشيوعيّة، وذلك لهدفين: واحد منهجيّ سعيًا نحو مزيد من الموضوعيّة والمنهجيّة العلميّة واستبعادًا لما تتركه الأيديولوجيّة من أثر في التقويم، وثانٍ لإعادة الاعتبار إلى الموجودات النصّيّة التي أسقطتها الديالكتيكيّة الماركسيّة، والعكس قد يكون صحيحًا.

١ ـ الديالكتيك والشعريّة

قد تشكّل الحركيّة والمجاوزة والتدرّج اللولبيّ المطّرد سمات مشتركة تطبع كلًّا من الجدليّة والشعريّة. وهذا ما تبيّن لجان بيار لوفيڤر (Lefebvre) عندما كان يدرس آثار هولدرلن، فقد قال: «إنّ اهتمامي

(*) أستاذ النقد الأدبيّ في الجامعة اللبنانيّة – الفرع الثاني.

بهيغل هو جزء من اهتمامي بالفكر الألمانيّ عمومًا وبالشعر خصوصًا. لقد سنحت لي الظروف أن أعمل على آثار هولدرلن حين اكتشفت البعد العالميّ لهذا الفكر الذي تكلّمت عليه، والطبيعة المرهفة والشعريّة للديالكتيك الهيغليّ. إنّ الديالكتيك يقوم بمسار مزدوج: إنّه تحليل، تقسيم، تمييز وتفسير. وقرّاء هيغل يجزمون أنّهم لا يفهمون الفصل الأوّل إلّا بعد ولوجهم الفصل التالي إذ يدركون عندئذ إلى أين يفضي، ولكن لا نعرف دائمًا أين نذهب لنخلق حركة مهمّة شعريّة نوعًا ما»[١]

٢ ـ حدّ الديالكتيك

٢ ـ ١ في العصر اليونانيّ

الديالكتيك (διαλεκτικός)، في أساسه، مفهوم إغريقيّ قام على فنّ المناقشة حسب مبادئ المنطق. فهو العقل (λόγος) في حالة انشقاق (δια) بسبب اختلاط الصواب بالخطأ[٢]. ومجاوزةً للانشقاق الحاصل في العقل، وبحثًا عن الحقيقة ينشأ حوار بين طرفين. ومن هذا المنظور كانت محاورات أفلاطون. فقد عنى الديالكتيك عنده الحوار الذي يرتفع به العقل من «المحسوس إلى المعقول»[٣]. فالوجود، برأيه، نزوع حركيّ شموليّ نحو الأعلى والأكثر صفاء وحقيقة ومعقوليّة، وهذا النزوع يتجلّى في الجدل الصاعد. إلّا أنّ الديالكتيك عند أفلاطون بقي حائرًا في إيجاد الصلة مع المُثُل. المُثُل ثابتة وغريبة عن الحركة والتغيّر فيما يقتضي الديالكتيك التحوّل. أمّا الديالكتيك مع أرسطو فقد عنى «الاستدلال على وجه الاحتمال» إذ أطلقه على مجال الأقوال المتضاربة والاحتماليّة، واستخدمه لمواجهة الخصم بالنقائض (القول الدحضيّ)[٤]. ومنظور

(١) جان بيار لوفيفر، العرب والفكر العالميّ، ١٩٩١، عدد ١٥/١٦، ص ٨٦ (النصّ مترجم).

(٢) Jos. Planche, *Dictionnaire Grec-Français*, 3e éd., Le Normant, Paris, 1853, n° I, F.S.G.

(٣) جبّور عبد النور، المعجم الأدبيّ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، طبعة ٢، ص ٨٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٣، ١١٣.

أرسطو هذا أبقى الجدليّة في دائرة السلبيّة بينما هي تقتضي وجهًا إيجابيًّا، لأنّها في حقيقتها هي فنّ التوصّل إلى معرفة الحقيقة معرفة صحيحة لا احتماليّة، أي تقتضي التيقّن من رأي الطريحة، ومن الرأي المخالف أو النقيضة، وصولاً إلى إنشاء الحقيقة من صيرورتهما معًا وكتأليف منهما. وهذا النوع من المقاربة يقوم على التدرّج والحركيّة والنموّ...

٢ ـ ٢ في الهيغليّة

يركّز هيغل مثاليّته الموضوعيّة على الواقعيّة المطلقة تحقيقًا للوحدة الحيّة بين الفكر والواقع داخل عمليّة التفكير نفسه. من هنا المعادلة التي أوردها في المدخل إلى فلسفة الحقّ، والتي لم يتخلّ عنها مطلقًا: «كلّ ما هو واقعيّ (فعليّ) عقلاني، وكلّ ما هو عقلانيّ واقعيّ (فعليّ)»(٥). ذلك أنّ العقل الفلسفيّ يعرف أنّ العالم الخارجيّ ليس واقعًا قائمًا بذاته، إنّما هو إنتاج وإسقاط للروح ذاته. وعلى هذا، فإنّ ديالكتيك هيغل هو ديالكتيك الفكرة المطوّرة نفسها بنفسها، هو مشروع شموليّ يضبط حركة الكون والوعيّ، ويفسّر صيرورة العالم والفكر، ويجعل القول في مستوى الوجود، ويستوعب التاريخ الإلهيّ البشريّ الذي يؤكّد وجوده خلال تطوّره الفعليّ، وينتظر اكتمال حلقاته الجدليّة عند تحقيق وحدة الفكر والمادّة، العقل والواقع. من هنا، فإنّ فلسفة هيغل هي فلسفة الكلّ الحقيقيّ المتناسق، وتطوّر هذا الكلّ وتحوّله بخطّ صاعد بلوغًا للمطلق(٦)، وأنّ منهجه الديالكتيكيّ ليس شيئًا آخر غير «بنية هذا الكلّ المعروض في أساسيّته الخالصة»(٧)

(٥) Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Trad. A. Kaan, Paris, 1983, Ed. Gallimard, p.41.

(٦) Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Trad J. Hyppolite, Paris, 1987, Aubier, I, p.p. 18 -19.

(٧) *Ibid*, p. 41.

٢ ـ ٢ـ ١ تتمّ الحركة الجدليّة عند هيغل في مراحل ثلاث[٨]:

أ - إثبات الطريحة، أو الوضع، حيث الكائن كائن، (في ذاته) ← A

ب - نفي الطريحة، أو المضيّ من الذات ووضعها في آخر، حيث الكائن ليس كائنًا (من أجل ذاته): A - ← A

ج - نفي النفي، وهو إثبات، أي تصبح الذات الآخر وتعيده إليها، حيث الكائن في صيرورة (في ومن أجل الذات) ← (A--). حيث يمكن اختصار الحركة الجدليّة بما يأتي:

$$A \rightarrow - A \Rightarrow = (--A)$$

فالحركة الجدليّة محايثة ومنسجمة مع التخطّي، تتطلب المضيّ إلى الآخر من غير ضياع الأوّل، ممّا يحقّق وحدة الذات والآخر، بما يعني أنّ الحركة الجدليّة تتخطى الطريحة ونقيضها، وتحتفظ بما هو قابل للحياة، أي بما هو من قبيل الحقيقة. وكلّ ذلك يميّز الحركة الجدليّة بحركة لولبيّة مطّردة كتقدّم واتساع.

٢ ـ ٢ ـ ٢ يقدّم لنا هيغل مشروعه الشموليّ من خلال التجربة التي يجريها الفكر في جدل الكينونة وجدل الماهية وجدل المفهوم التي تشكّل معًا تعيّنات المطلق وتعرّفه[٩] وتؤسّس لتجلّي الروح الشامل.

أ - إنّ تجربة الفكر تؤسّس، في المرحلة الأولى، لظهور الروح الذاتيّ. إنّ الخطوة الأولى نحو هذا التجلّي هي الوعي الحسيّ الذي يرتبط بمجرّد الكائنيّة أو الحضور[١٠]، حيث إنّ الكينونة

(٨) Hegel, *Science de la Logique*, Trad. Jankélévitch, Paris, 1971, Aubier. «*Logique de l'être*», «*Logique de l'essence*», «*Logique du concept*».
— *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Trad H. Bourgeois, Paris, 1970, J.Vrin

(٩) *Logique de l'essence*, p.7,

(١٠) *La Phénoménologie de l'Esprit*, I, p.81

تعيّن مستوى المعرفة الأوّل. والكينونة مجرّدة من أيّ علاقة أي من أيّ عقلنة، لأنّ ما لا يرتبط بغيره لا يمكن التفكير فيه. ولأنّ معرفة أيّ شيء تقتضي وجود توسّط أو كلّيّة كانت الماهية هي المرحلة الثانية من تشكيل الروح الذاتيّ، فضلاً عن أنّ إدراك الكلّيّات يقتضي إدراك الماهيّات. ومسار الماهيّة هو عمليّة تفكّر تقود من مجرّد التفكّر إلى الظهور، أي إلى الواقع الفعليّ. وما يتبقّى من الكينونة هو ظاهرها فقط[١١].

ب - تظهر الماهية في طابعها المباشر كموجود، وفي توسّطها كظاهرة[١٢]، وفي حقيقتها كعلاقة تخترق كلّ ظاهرة كقانون لها[١٣]. تدفع الأجزاء إلى الارتباط بالكلّ، والقوّة إلى التمظهر. وحيث يبرز الاختلاف شفافًا بين لحظات ماهويّة واحدة يتقدّم المفهوم مملكة الذاتيّة والحرّيّة[١٤]. وبالمفهوم نصل إلى بنية تسلسل الفكر من الكلّيّ إلى الجزئيّ مرورًا بالفرديّ، وإلى مستوى المعرفة عبر استخدام التحديد الجدليّ الشموليّ، وإلى تعيّن الفكرة باستخدام المنهجين التحليليّ والتأليفيّ[١٥]، وإلى التمييز بين الواحد والكثرة حيث إنّ الواحد (الكلّيّ) هو الفكرة الشاملة التي هي بالضرورة الذاتيّة، لأنّ الذات هي ما هو حقيقيّ في الموضوع، أي أنّ الذات ترى صورتها منعكسة في مرآة الموضوع. وهذا هو الوعي الذاتيّ[١٦].

ج - يكشف هيغل أنّ الوعي الذاتيّ يتطوّر وفقًا لمراحل ثلاث: الرغبة - الوعي المعرفيّ - الوعي الكلّيّ. ويكشف الوعي عن نفسه أوّلًا

---

(١١) *op.cit.*, p.p. 10 et 442

(١٢) *Ibid.*, p.p. 141 - 142

(١٣) *Ibid.*, p.p. 145 - 159

(١٤) *Ibid.*, p.p. 217 - 238

(١٥) *Logique du concept*, p.p. 502 - 526

(١٦) ولتر ستيس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، ١٩٨٣، دار التنوير للطباعة والنشر، المجلّد الثاني، طبعة ٣، ص ٣٧ .

بصورة الرغبة، وهذا ما ينشئ التناقض بين الذات والموضوع، وما يدفع الذات إلى تدمير الموضوع (الجوع والطعام). أي تعمل الذات إلى تدمير أي مظهر استقلاليّ عنها(١٧). إلّا أنّ الذات تجد نفسها، في مرحلة لاحقة، أنّها أمام ذوات أخرى مثلها تسعى إلى الهدف نفسه، وهذا ما يدفع إلى صراع الحياة والموت، وتاليًا إلى الاعتراف المتبادل. والواقع، فلقد مثّل بلوغ الوعي هذا المستوى بداية المجتمع، ومهّد لقيام الدولة والمؤسّسات والقوانين، ولحركة التاريخ. ولقد مثّل هيغل عن ذلك الصراع بالمعركة الأولى بين السيّد والعبد(١٨) حيث إنّ المهزوم منهما هو الذي لم يعرّض نفسه كفاية، فخضع للقوّة وأخذ مكانة العبد وحافظ على حياته، بمقابل أن يعمل بقسوة، فيما ينعم السيّد من غير أن يعمل.

إنّ محرّك التاريخ كان على الدوام «الصراع من أجل الاعتراف»(١٩). فالإنسان الهيغليّ يختلف عن الحيوان بشكل جذريّ كونه لم يرغب فقط رغبة الحيوان بالمأكل والمأوى والمحافظة على البقاء، إنّما رغب رغبة الآخرين في أن يكون معترفًا به من قبل وعي بشريّ آخر، وباعتباره إنسانًا(٢٠). بما يعني أنّ ما يشكّل هويّة الإنسان الأكثر إنسانيّة هو تعريض حياته للخطر من أجل القيمة المعنويّة المحضة(٢١). من هنا نفهم قول هيغل: «إنّنا فقط في مخاطرتنا بالحياة نحفظ الحرّيّة»(٢٢). ذلك أنّ القبول الإراديّ بخطر الموت في معركة من

---

(١٧) المرجع نفسه، ص ٤٢

(١٨) La Phénoménologie de l'Esprit, I, p.p. 161 - 166

(١٩) فرنسيس فوكوياما، العرب والفكر العالميّ، ١٩٩١، عدد ١٥/١٦، ص ٨٩ (النصّ مترجم).

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٩١ .

(٢١) المرجع نفسه، ص ٩١ .

(٢٢) La Phénoménologie de l'Esprit, I, p.159

أجل الاعتبار المحض هو ما يجعل الإنسان إنسانيًّا، وما يشكّل ركيزة الحرّيّة الإنسانيّة.

٢ ـ ٢ ـ ٣ يشكّل الروح الموضوعيّ المرحلة الثانية من مراحل ظهور الروح المطلق، فالروح الذاتيّ قد خرج من جوانيّته عبر المؤسّسات والقوانين والدولة ليوجد نفسه في العالم، بما يعني أنّ الوعي الذاتيّ يُصبح موضوعيًّا. فالروح الموضوعيّ يقوم على الإرادة الحرّة، ومن منتجاتها القوانين. وبوصف الإنسان محكومًا بالقانون يعني أنّه محكوم بالكلّيّ، أي بما يسقطه هو نفسهُ في العالم(٢٣)، وبذلك تكون الدولة في الديالكتيك الهيغليّ قمّة المعقوليّة، وتكون الموضوعيّ والكلّيّ والحقيقيّ والروحيّ مترادفة. ولكن، إذا كانت القوانين جائرة فإنّها تكون من تجلّيات اللاحرّيّة، بما يعني أنّ مصلحة فئة أو شخص هي التي أنتجت القانون لا الروح. وإنّ إطاعة الفرد لمثل هذا القانون تعني خضوعه للعبوديّة لأنّ القانون الحقيقيّ يتضمّن الكلّيّة أي أنا نفسي(٢٤). من هنا تقدير هيغل للحرّيّة التي تقوم على مبدأ الكلّيّ ورفضه لمبدأ الحرّيّة الفرديّة، فالكلّيّ هو الذي ينتج القانون الحقيقيّ، ويلزم الخضوع له لأنّه خضوع للذات الجوهريّة الحقيقيّة(٢٥) ولقد ظهر أنّ الذات الحقيقيّة هي الذات بوصفها كلّيّة في الإرادة والفكر.

٢ ـ ٢ ـ ٤ ومثلما لم يكن الروح الذاتيّ يمتلك الحقيقة لأنّه كان داخليًّا وحسب، فإنّ الروح الموضوعيّ لا يمتلكها بدوره لأنّه خارجيّ وحسب. إنّ الطرفين متضادّان فيما من طبيعة الروح أن يكون مؤتلفًا، وهما متناهيان ومن طبيعته أن يكون لا متناهيًا. ولذلك على الروح أن يتخطّى التقسيم الذي خلقه لنفسه داخل نفسه فيضمّ الجانبين في وحدة عينيّة فيكون ذاتًا وموضوعًا في آن، وبذلك يتشكّل الروح المطلق الذي لا

(٢٣) ولتر ستيس، أعلاه، ص ٦٣ .
(٢٤) المرجع نفسه، ص ٦٣ .
(٢٥) المرجع نفسه، ص ٦٥ـ ٦٦ .

يوجد إلّا بوصفه الوعي البشريّ الذاتيّ. ومضمون الروح البشريّ الأساسيّ هو الحرّيّة. والروح الذي يعرف نفسه بأنّه الحقيقة الواقعيّة بكاملها، والذي يرى في ذاته الوجود كلّه، هو الروح الحرّ كلّيًّا. وما دامت الحرّيّة والتعيّن الذاتيّ واللاتناهي تعبّر عن فكرة واحدة فإنّ الروح بوصفه روحًا مطلقًا يصبح لا متناهيًا. وعلى هذا فإنّ العقل أيضًا يصبح لا متناهيًا ويعبّر عن نفسه في الفنّ والدين والفلسفة(٢٦).

يتعرّف الروح المطلق إلى نفسه، في الفنّ بشكل تأمّل، على أنّ الشعر هو أسمى مراحله(٢٧)، وفي الدين بشكل تمثّل، على أنّ المسيحيّة هي الديانة المطلقة لأنّ مضمونها هو الحقّ المطلق. فضلًا عن أنّ هذا المضمون يتّحد بالفلسفة الهيغليّة. إلّا أنّ الفرق بينهما هو أنّ المسيحيّة تعرض المضمون على هيئة تمثّل فيما تعرضه الهيغليّة بصورة الفكر الخالص(٢٨) وهذه الصورة تجد اكتمالها في الفكرة الشاملة كما يمثّلها المشروع الهيغليّ الشموليّ، وكما يعرضها الديالكتيك عنده:

٢ ـ ٣ في الماركسيّة

ورث ماركس عن هيغل فكرة العلاقة الجدليّة بين المادّة والفكر، لكنّه أجرى تعديلًا لهذه العلاقة فنسب الأوّليّة للمادّة والواقع، واعتبر أنّ الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعيّة معاكسًا بذلك الرؤية الهيغليّة، يقول: «إنّ طريقتي الديالكتيكيّة لا تختلف عن الطريقة الهيغليّة من حيث الأساس فحسب، بل هي ضدّها تمامًا. فحركة الفكر، هذا الفكر الذي يشخّصه هيغل ويطلق عليه اسم «الفكرة» هي في نظره خالق الواقع وصانعه. فما الواقع إلّا الشكل الحادثيّ للفكرة. أمّا في نظري فعلى العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس

---

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٢٩ .

(٢٧) Hegel, *Esthétique*, 4, Paris, 1974, Flammarion, p.17

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٩٦ .

لحركة الواقع منقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرّة فيه»[٢٩]. ومع كلّ ذلك، بقي ماركس وفيًّا لأستاذه إذ اعترف له بعظمة فكره، وإن يكن قد أخذ عليه نزعته الصوفيّة، فقلب جدليّته رأسًا على عقب، قال: «أعلنت نفسي بصراحة تلميذًا لهيغل هذا المفكّر العظيم... وعلى الرغم من أنّه يشوّه الديالكتيك بالصوفيّة، فهو على كلّ حال أوّل مَن عرض حركة الديالكتيك الشاملة: الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه، ويكفي إعادته على قدميه لكي ترى له هيئة معقولة تمامًا»[٣٠].

شكّلت المعادلة الديالكتيكيّة الهيغليّة حول «الواقعيّ العقلانيّ» محور انقسام طلّابه[٣١]، فاليسار الهيغليّ أخذ الشطر الأوّل منها «كلّ ما هو عقلانيّ واقعيّ (فعليّ)»، فقال بما أنّ الواقعيّ (واقع ألمانيا آنذاك) اليمينيّ الاستبداديّ الاقطاعيّ الدينيّ ليس عقلانيًّا لأنّه مستبدّ وشرّير، وجب أن يصبح معقلنًا وشرعيًّا وعادلاً بتوسّط الثورة، فتحدّدت هكذا وظيفة الفلسفة الماركسيّة اليساريّة بتغيير الأوضاع وتحرير الإنسان بوساطة عمليّة نضاليّة تقلب الواقع الاجتماعيّ لتجعله يتماشى مع الجوهر الإنسانيّ كما تراه. أمّا اليمين الهيغليّ فقد تبنّى الشطر الثاني: «كلّ ما هو واقعيّ عقلانيّ». أي إنّ الواقعيّ قانونيّ ونظاميّ، ولذلك تصبح الثورة فوضى وتستدعي ضبطًا تقوم به الدولة باسم القانون والطبقة الحاكمة. فتحدّدت هكذا وظيفة الفلسفة اليمينيّة بتبرير الواقع، وفهمه، والانسجام مع متطلّباته.

٢ ـ ٣ ـ ١ الديالكتيك المادّي والتاريخيّ

تعلن المادّيّة أنّ المادّة هي الواقع الأوّل، وأنّ الفكر هو الثاني، وتاليًا، لا يستطيع الفكر أن يوجد دون شروطه المادّيّة وهي الطبيعة ودماغ

---

(٢٩) ماركس، رأس المال، ترجمة محمّد عيتاني، بيروت، ١٩٥٦، منشورات مكتبة المعارف، ج ١، ص ٢٢ .

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢٣ .

(٣١) محمّد الزايد، الفكر العربيّ المعاصر، ١٩٨١، عدد ٨/٩، ص ١٦١ .

الإنسان[٣٢] أمّا الصلة بين الطبيعة والإنسان فهي النشاط العمليّ الاجتماعيّ. وهكذا قامت الديالكتيكيّة الماديّة لتفسّر الكون والأشياء تفسيرًا نقديًّا يدرك حركتيها من غير تجريد، بينما قامت الماديّة التاريخيّة لتدرس المجتمع، وقوانين تطوّره، ونشاط الناس العمليّ[٣٣]. فلقد كان شاغل ماركس أن يجد قانون الظاهرات: قانون تغيّرها ونموّها وانتقالها من شكل إلى آخر، من نظام إلى آخر، ليقيم الدليل على ضرورة نظم معيّنة للحياة الاجتماعيّة، يواجهها بوصفها سياقًا طبيعيًّا من الظاهرات التاريخيّة. وهو سياقٌ خاضع لقوانين، ليست فقط مستقلّة عن إرادة الإنسان وإدراكه ومقاصده، إنّما تعيّن وعيه وإرادته ومقاصده[٣٤]. من هنا الصيغة الأساسيّة للماديّة التاريخيّة: «ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم الاجتماعيّ، إنّما وجود الناس الاجتماعيّ هو الذي يعيّن وعيهم»[٣٥]. إنّ الإنسان، في المفهوم الماركسيّ، هو نتاج للطبيعة جسدًا وفكرًا، وهو تاليًا تاريخيّ ومحرّك للتاريخ، ينمو جدليًّا نموًّا يرتبط بوسائل الإنتاج وبالعلاقات الانتاجيّة، بما يعني أنّ الإنسان الذي يحوّل الطبيعة تعمل الطبيعة على تطويره وتحويله. يكشف، هكذا، الديالكتيك الماركسيّ تحوّل الإنسان من المستوى الطبيعيّ إلى الاجتماعيّ فالإنسانيّ.

أ - في المستوى الطبيعيّ[٣٦] هو ديالكتيك حاجة وإرضاء حاجة بتوسّط العمل، حيث يشكّل ديالكتيك الاحساس بالحاجة لحظة المعرفة الأولى (الحاجة تدفع الإنسان إلى العمل).

(٣٢) روجيه غارودي، ما هي الماديّة، ترجمة محمّد عيتانيّ، بيروت، دار المعجم العربيّ، لا طبعة، ص ٤٢ .

(٣٣) بودوستنيك وسبيركين، عرض موجز للماديّة التاريخيّة، دار التقدّم، موسكو، لا ت، ص ٤٢ .

(٣٤) ماركس، رأس المال، ج ١، ص ١٩- ٢٠ .

(٣٥) Marx et Engels, *Sur la Littérature et l'Art*, Paris, 1954, p.p. 142 - 149

(٣٦) محمّد الزايد، أعلاه، ص ١٦٢ .

ب - في المستوى الاجتماعيّ[٣٧] هو ديالكتيك قوى منتجة وعلاقات إنتاجيّة بتوسّط الثورة من أجل عقلنة علاقات الانتاج، حيث يشكّل ديالكتيك البراكسيس لحظة المعرفة الثانية (العمل يدخل الإنسان في علاقات اجتماعيّة. . .)

ج - في المستوى الإنسانيّ هو ديالكتيك البنيات التحتيّة (الاقتصاديّة والإنتاج للحياة. . .) والبنيات الفوقيّة (المؤسّسات السياسيّة والتشريعيّة والدينيّة والفنيّة، والإيديولوجيّات)[٣٨].

٢ ـ ٣ ـ ٢ الصراع الطبقيّ والتطوّر

تبيّن الماركسيّة أنّ تصارع الطبقات الاجتماعيّة كان، على الدوام، محرّك التحوّلات التاريخيّة، وفي هذا الصراع تناقضات لا حصر لها: الحر ≠ العبد، النبيل ≠ العامي، الاقطاعيّ ≠ القِنّ، صاحب العمل ≠ العامل. أي القاهرون ضدّ المقهورين. وبين الطرفين حروب لا تهدأ إلّا لتعود فتستعر، بما يعني أنّ قوى العمل التي كانت تتطوّر في قلب المجتمع كانت تخلق، على الدوام، الظروف المادّيّة لتقويض المجتمع. فالتناقض الجدليّ الماركسيّ هو إذن تناقض اجتماعيّ، وهو الذي دفع المجتمع إلى التغيّر والتطوّر والانتقال من الشيوعيّة البدائيّة، إلى النظام الأسرويّ، إلى نظام الرقّ، إلى نظام الإقطاع، إلى النظام الرأسماليّ، إلى النظام الأخير الذي ترى الماركسيّة أنّ المجتمع صائر إليه وهو نظام الاشتراكيّة المعاصرة. وكلّ مرحلة تاريخيّة سلب لسابقتها، والسلب الجدليّ نفي واحتفاظ في آنٍ معًا، وليس إفناء. إنّ النفي لا يكون جدليًّا إلّا إذا كان مصدرًا للتطوّر، أي أن يحتفظ بالعناصر الأساسيّة للمرحلة السابقة، وهذا التطوّر يسير بخطٍّ لولبيّ، وبمعزل عن إرادة الإنسان.

يرتبط التطوّر التاريخيّ إذن بنضال الطبقات ضدّ الاستغلال،

---

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٦٢ .

(٣٨) كارلوني وفيللو، النقد الأدبي، ترجمة كيتي سالم، بيروت ١٩٧٣، منشورات عويدات، طبعة ١، ص ١٢٦ـ ١٢٧ .

وبدراسته خَلُصَتْ الماركسيّة إلى مجموعة من المبادئ(٣٩):

أ - إعتبار الثورات الاجتماعيّة ضرورة تاريخيّة، تمتدّ جذورها في حياة المجتمع الاقتصاديّة، وتصدر من النزاع بين القوى الانتاجيّة الجديدة والعلاقات الانتاجيّة القديمة. ولذلك تقف الماركسيّة مع الثورة ضدّ السلطة الحكوميّة، وضدّ الدولة، وضدّ ديموقراطيّة البرجوازيّين والأغنياء، وضدّ القوميّة والأمّة لأنّهما النتاج والشكل الحتميّان للمرحلة البرجوازيّة من التطوّر. وتدعو إلى قيام الاشتراكيّة الأمميّة (يا عمّال العالم اتّحدوا)، وتحدّد إيديولوجيّتها بأنّها نظام الأفكار المدافع عن مصالح الطبقات البروليتاريّة، والحامل إليها القيم الإنسانيّة كالأخوة والصداقة بين الشعوب، فضلًا عن أفكار السلم والسعادة على الأرض.

ب - إعتبار النضال سببًا للتطوّر والتحوّل التاريخيّين، واعتبار الطبقة البروليتاريّة، في تصارعها مع الطبقة البرجوازية، أكثر الطبقات وعيًا وتنظيمًا ووضوحًا في نضالها وكفاحها وأهدافها.

ج - تحديد قضايا العصر الأساسيّة بحركات التحرّر الوطنيّ، وبالحركات العمّاليّة، وبقضايا الحرب والسلم، وبالنضال من أجل السلم والديموقراطيّة الشعبيّة، ومن وسائله الثورات والاضرابات والتظاهرات.

٢ ـ ٣ ـ ٤ النشاط الفنّيّ والأدبيّ

أ - إعتبار الأدب ثمرة فئة من البنية الفوقيّة يعكس جدليّة العلاقات بين البنية الفوقيّة الأيديولوجيّة، والبنية التحتيّة. وتحديد وظيفته بخدمة مصالح الشعب وبالتعبير عن المثل العليا للطبقة الكادحة.

ب - عكس الأدب حقيقة الصراع الطبقيّ والواقع الموضوعيّ، وكشفه عن تناقضات العصر الأساسيّة، وعن تصارع القوى الاجتماعيّة،

---

(٣٩) عرض موجز للمادّيّة التاريخيّة، ص ٧٧ـ ١٤٠ .

وتصويره الأخلاق النموذجيّة بما هو عامّ وأساسيّ، ذلك أنّ الأدب وسيلة لمعرفة العالم وتغييره[٤٠].

ج - تصوير الواقع بصدق، وقياس الصدق الفنّيّ بمدى ارتباط الأدب بالحياة الاجتماعيّة، وبإظهار حقيقتها، وبعكسه وعي العصر، وبوقوفه إلى جانب نضال قوى المجتمع التقدّميّة.

د - تحديد وظيفة النقد الأدبيّ بوضع الكاتب وسط الصراع الطبقيّ، على أن ينظر إلى المنتج الأدبيّ كحدث اجتماعيّ لا فردي، فيبحث الناقد عن الواقع الاجتماعيّ، وعن العوامل الاجتماعيّة الاقتصاديّة المتمكّنة.

هـ - قياس الإبداع الأدبيّ بكشفه عن مفاصل التغيير، أي عن مرحلة انتقال بين مرحلتين، وعن القيم التي توشك أن تولد[٤١]. وقياس الأصالة بالتقاط المزايا والظواهر المهمّة في العصر، وكشف حقيقتها، وبمعرفة الجوانب الأساسيّة في الواقع. إنّ الأصيل يتضمّن حكمًا الحقيقة الموضوعيّة.

٢ ـ مقاربة المجال العمليّ

١ ـ عندما تقول الإيديولوجيّة في الشاعر

عندما تقول الإيديولوجيّة في الشاعر تسقط القصيدة ويسقط الشاعر. وهذا ما يتكشّف لنا في «تجريب» الكثير من الشعراء الجدد. ومثالًا لذلك جميع القصائد التي كتبها السيّاب في مرحلة التزامه المبادئ الماركسيّة[٤٢]، ومن تلك القصائد «الأسلحة والأطفال»[٤٣].

(٤٠) أسس عالم الجمال الماركسيّ اللينيني، تعريب فؤاد مرعي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨، طبعة ٢، ص ١٩٧ و٢٦٣ .

(٤١) كارلوني وفيللو، أعلاه، ص ١٣٠ .

(٤٢) نبيل أيّوب، البنية الجماليّة في القصيدة العربيّة الحديثة، بيروت، ١٩٩٣، منشورات المطبعة البولسيّة، الطبعة الأولى، ص ٤٦٣ـ ٤٧٥ .

(٤٣) ديوان بدر شاكر السيّاب، بيروت، دار العودة، ١٩٧١، ص ٥٦٣ـ ٥٩١

يريد السيّاب أن تكون قصيدته تجسيدًا للحرّيّة الإنسانيّة التي يفهمها بمنطق الضرورة والخضوع لحتميّة التطوّر الاجتماعيّ والعالميّ وفقًا لما لقّنته إيّاه الإيديولوجيّة الماركسيّة آنذاك، كما يريدها تمثيلًا حيًّا للفعل الإنسانيّ الهادف إلى تغيير الواقع بتوسّط الثورة.

يبني السيّاب القصيدة على الازدواج التناقضيّ: «الحرب والسلم»، وهذا الازدواج التناقضيّ يعكس الصراع بين إيديولوجيّتين متصارعتين تطبعان العصر: الرأسماليّة الاحتكاريّة والاشتراكيّة العلميّة، وهو بناءٌ يعكس ابتناء الشاعر الإيديولوجيّ والسياسيّ من الخارج.

يستهلّ الشاعر القصيدة برسم صورة الحياة يضفيها الأطفال في علاقات عائليّة سعيدة، في بيئة ريفيّة مريحة. ولكن سرعان ما يحوّل الطغاةُ الأطفالَ إلى جنود يخوضون ساحات الموت بدلًا من اقتناص سعادة الحياة من ساحات الطفولة. وإذا الشرّ ينذر:

«عصافير؟ أم صبية تمرحُ؟
أم الماء من صخرةٍ ينضحُ
ولكن على جثّة دامية؟
وقبَّرةٍ تصدحُ
ولكن على خِربةٍ بالية؟
عصافير؟!
بل صبية تمرحُ
وأعمارها في يد الطاغية»(٤٤)

إنّ في الساحة جثّة وخرابًا، وإذا صوت يصيح:

«حديد عتيق
رصا...ص
حد...يد»(٤٥)

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٥٦٨.
(٤٥) المرجع نفسه، ص ٥٦٩.

إنّه صوتٌ دمويّ شبيه بصوت حفّار القبور. ويتنامى الصوت، وينتقل من مكان إلى آخر، ليشمل روابي الأرض كلّها، وهكذا بين صوت الأطفال وصوت التاجر تبتنى القصيدة وتنمو وتتطوّر:

«حديدٌ عتيق..
حديدٌ عتيق!
رصاصٌ، وحتّى كأنَّ الطريق
حديدٌ عتيق.
وينقضُّ، كالمعول الحافر،
صدى راعب من خطى التاجر»(٤٦).

إنّ الإيديولوجي هو الذي يقول هنا في الشاعر، وهو الذي يرسم حدود الصراع. فصوت الأطفال يرمز إلى البراءة والسلام، ويتّحد بالأمّ «بائعة السرير»، وبعمّال المناجم، وبالفلّاح، بغاية بناء حضارة سلميّة، وبالمقابل صوت التاجر هو صوت خراب، يقوّض السلم، يزرع الحروب، ويتّحد بالغزاة والطغاة. وعلى سبيل التفاؤل الذي تفرضه الإيديولوجيّة الماركسيّة المؤمنة بحتميّة التطوّر إلى الأفضل، يأمل الشاعر بتحويل رموز الشرّ والحرب إلى دعاة سلام في العالم.

إنّ الشكل السياسيّ: «أممية ـ ماركسيّة ـ سلميّة» يطغى على الشاعر من الخارج، فتفرض عليه الإيديولوجيّة أن ينهي القصيدة بانتصار السلم على الحرب، والحياة على الموت:

«سلامٌ على العالم الأرحب،
على الحقل والدار والمكتب،
على معمل للدمى والنسيج»،(٤٧)

من غير أن ينسى الشاعر التعريج على الكنج والصين وفلسطين،

---

(٤٦) المرجع نفسه، ص ٥٦٩.
(٤٧) المرجع نفسه، ص ٥٨٤.

ثمّ على لندن وباريس وتونس والرباط وإيطاليا، ممّا يحوّل الأطفال بالنهاية إلى مصابيح تنير البشريّة، وممّا يحوّل أيضًا طغاة البشريّة إلى مسالمين:

ونرقى بها من ظلام العصور
إلى عالم كلّ ما فيه نور
(رصاص، رصاص، رصاص، حديد
حديد عتيق)..
لكون جديد![٤٨]

إنّ الشعريّ في هذه المطوّلة يفقد شعريّته، وتاليًا فنّيّته. وإزاء ذلك لا يجد القارئ ما يثيره ويدهشه، فهو يغرق في التفاصيل والتكرير والاسترسال والتداعي الرتيب المملّ، يضيع في رحاب العالم وفي تشعّبات القصيدة التي تفقد الدهشة والتوتّر والجاذبيّة والسحر، وتدور دورتها في الخارج الاجتماعيّ والسياسيّ، وتصبح مجرّد نقل للإيديولوجيّ، فلا تعكس رؤيا ولا تخلق عالمًا ولا تؤسّس حقائق، إنّما تكتفي بنقل مجرّد رؤية مسطّحة وأفقيّة. إنّ القصائد الخاضعة لسلطة الإيديولوجيّ هي جزء من النظريّة ومن الرؤية السياسيّة والحزبيّة، وليست تمثيلات حيّة لتجارب شعريّة أو رؤى خلّاقة. إنّها انعكاس لموقف سياسيّ عامّ وليست تعبيرًا عن موقف وجوديّ خاصّ، وعلى هذا لا يتجاوز الشاعر الذي تقول الإيديولوجيّة فيه المعطى، ولا يرقى إلى تأسيس الحقائق الحركيّة الصراعيّة، وتاليًا، يبدو شعره مرآة عاكسة للواقع العامّ المبتذل. إنّه الشعر ـ الصناعة ـ التركيب وليس الخلق الجديد للكون.

إذا كنت قد اخترت هذه القصيدة، فلأنّها ممّا يعتد به من إبداعات الشعر الحديث، غير أنّنا اكتشفنا نزعتها التقريريّة السرديّة المباشرة، وعكسها للواقع كما هو في العالم كلّه، وتوافقها التامّ مع ما تقوله

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٥٩٠ـ ٥٩١ .

الإيديولوجيّة الماركسيّة، ممّا جعلها تسقط، وتسقط القصائد مثيلاتها، وليس لنا سوى أن نذكر دواوين بعض الشعراء، ونتجوّل بين قصائدها، مع أنّ عملنا هذا يعيد إحياءها وإيقاظها من الشيئيّة الثقيلة المثقّلة فيها، لأنّ متنجيها أنفسهم ما عادوا يذكرونها، نذكر منها: «أوراق في الريح»[٤٩] لأدونيس وخصوصًا قصيدة الفراغ، و«سفر الفقر والثورة»[٥٠] للبيّاتي وخصوصًا القصيدة المعنونة باسم الديوان نفسه، و«الناس في بلادي»[٥١] لصلاح عبد الصبور وخصوصًا قصيدة هجم التتار.. وغير ذلك كثير من الدواوين، وممّا سمّي قصائد...

٢ ـ عندما يقول المنهج في الناقد

عندما يقول المنهج في الناقد، على اعتبار أنّه الحقيقة الوحيدة الجانب، يسقط النصّ ويسقط المنهج ويسقط الناقد. وعندئذٍ لا يرى الناقد في النصّ سوى ما يقوله ظاهر المنهج، فينطلق هكذا من المفهوم الواحد إلى الكثرة، استنادًا إلى أحكام مسبقة ومبادئ قبليّة، أو هو يسقط الإبداعيّ من النصّ لمجرّد أنّه لا يقول قولة المنهج، أو هو يزيّف الحقيقة حفاظًا على الإيديولوجيّة.

يعلن حسين مروّه التزامه المنهج الواقعيّ في دراسته النقديّة[٥٢] وبالتحديد، المنهج الجدليّ الاجتماعيّ الماركسيّ، وهو يسوق جملة اتّهامات ضدّ النقد العربيّ عمومًا واللبنانيّ خصوصًا، فيشير إلى اتّسام النقد بطابع الفوضى، «فوضى القيم والمقاييس والأهداف» وبالأحكام الاعتباطيّة، وبالتخلّف، وبالذاتيّة، وهكذا «قد يرتفع العمل الأدبيّ نفسه هنا إلى ذروة ذرى القيم. وينحدر هناك إلى الدرك السحيق من التفاهة»

(٤٩) أدونيس، الآثار الكاملة، بيروت، دار العودة، ١٩٧١ .

(٥٠) ديوان عبد الوهّاب البيّاتي، بيروت، دار العودة، ١٩٧٩ .

(٥١) ديوان صلاح عبد الصبور، بيروت، دار العودة، ١٩٧٧ .

(٥٢) حسين مروّه، دراسات نقديّة في ضوء المنهج الواقعيّ، بيروت، ١٩٨٨، مكتبة المعارف، لاط، ص ٩ .

ذلك أنّ النقد قد قام عندنا على نوع العلاقة التي تربط الناقد بصاحب العمل الأدبيّ، وليس على العلاقة الفنّيّة بين الناقد والعمل الأدبيّ نفسه(٥٣). ولا يجد مروّه منفذ خلاص سوى باعتماد النقد المنهجيّ الذي بقي غائبًا غيابًا تامًّا، وإذا كان بعضهم يعتبر أنّ النقد المنهجيّ يؤدّي إلى نوع من «الميكانيكيّة» في عمل الناقد فإنّ مروّه يرى «أنّ المنهجيّة النقديّة لا تستحقّ هذه الصفة»، لأنّ الأسس والمقاييس النقديّة المنهجيّة ثابتة، برأيه من حيث الجوهر، إلّا أنّها متحرّكة متطوّرة متجدّدة متنوّعة من حيث التطبيق(٥٤).

يحدّد مروّه وظيفة النقد «بتثقيف القارئ». «وبتبصير الكاتب بالقيم الحقيقيّة التي يحتويها عمله ليكون على بيّنة ممّا يصنع ويخلق»... أي «إنّ النقد الموضوعيّ المنهجيّ يقوم بوظيفة مزدوجة تؤدّي إلى تطوير حركة النقد وحركة الأدب وحركة الثقافة الوطنيّة»(٥٥). وباختصار أنّ وظيفة النقد هي البحث عن الحقيقة، وهذا البحث لا يكون «دون منهج، ودون أسس نظريّة يقوم عليها المنهج»(٥٦). ممّا يعني أنّ مروّه يحدّد مسبقًا الحقيقة التي يبحث عنها في المؤلّفات كما يحدّد الزاوية التي ينظر من خلالها إلى تلك الحقيقة. فكيف تعامل مروّه عمليًّا مع النصوص؟

٢ ـ ١ إذا كان في الموضوع ما يتوافق مع ما يقوله الإيديولوجيّ، استخرج منه الناقد ما يرضي المنهج، وأغدق على صاحبه الاطراءات، وهذا ما نراه في رواية فارس آغا(٥٧) لمارون عبّود. وهكذا، بعد ذكر النوع الأدبيّ(٥٨)، يركّز الناقد على النظرة الشموليّة، أي على رفض عزل أي ظاهرة عن الحركة الشاملة لكشف الصلات بين الزمان والمكان وبين

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٧ ـ ٨ .
(٥٤) المرجع نفسه، ص ٦ .
(٥٥) المرجع نفسه، ص ٩ .
(٥٦) المرجع نفسه، ص ٩ .
(٥٧) المرجع نفسه، ص ١٣ .
(٥٨) المرجع نفسه، ص ١٤ .

الناس والأشياء، وللنفاذ بعد ذلك إلى ما في صميم الواقع، «واقع الناس والأشياء من حياة نامية متطوّرة ومن صراع تناقضات ومن إيجابيّة في هذا الصراع»[٥٩]، فضلًا عن ارتباط الرواية بالعصر، أو بالواقع اللبنانيّ، وعلى هذا أشار مروّه إلى العلاقات الصراعيّة التي تعكسها الرواية بين مختلف الفئات، الشعبيّة منها والاقطاعيّة أو شعب الاقطاعيّة، فجاءت تاريخًا حيًّا للصراع الخفيّ والسافر بين الفلّاحين والحاكمين، وللتناقضات الاجتماعيّة التي كان يخلقها هذا الصراع في كلّ قرية وضيعة، فيتّخذ منها الحاكمون قوّة احتياطيّة تسعفهم في خنق روح التمرّد أو الثورة الفلّاحيّة...»[٦٠] وينتهي الناقد إلى الحكم فيغبط مارون عبّود لأنّه يلتزم دائمًا جانب الفئات الشعبيّة ـ والفلّاح اللبنانيّ هو ممثّلها الأوّل في الرواية ـ مناهضًا بذلك كلّ فئة أخرى تتناقض مصالحها مع مصالح الفلّاحين»[٦١]. وأنّه لا يسم شخصيّاته بطابع «الفرديّة الشاذّة إنّما بطابع النموذجيّة والتعميم»[٦٢]، أمّا مواقف الكاتب من الواقع اللبنانيّ الذي تصفه الرواية فقد كان لها تثمينٌ بارز عند الناقد[٦٣]. بما يعني أنّ المنهج النقديّ رأى في رواية مارون عبّود (فارس آغا) ما تقوله النظريّة، ولم يلتفت إلى شيء آخر فانحصر الروائيّ في بعض ما يطلبه الإيديولوجيّ.

٢ ـ ٢ إذا كان مروّه قد التزم ببعض ما يقوله النصّ عند مارون عبّود، خصوصًا بما يتوافق مع الرؤية النقديّة، فإنّه في مسرحيّة توفيق الحكيم (الطعام لكلّ فم)[٦٤] قد خرج على النصّ وعلى النقد المنهجيّ إلى التبشير والتبجيل والاستدلال على صحّة العقيدة والإيديولوجيّة بما

---

(٥٩) المرجع نفسه، ص ١٦ـ ١٧ .
(٦٠) المرجع نفسه، ص ٢١ .
(٦١) المرجع نفسه، ص ٢٥ .
(٦٢) المرجع نفسه، ص ٢٥ .
(٦٣) المرجع نفسه، ص ٢٢ .
(٦٤) المرجع نفسه، ص ٣٣ .

يمكن أن يساق ضدّه حاليًا، ونزع إلى أحكام إطلاقيّة حادّة يتبرّأ منها كلّ نقد منهجيّ.

تتمحور مسرحيّة توفيق الحكيم حول إلغاء الجوع في المجموعة البشريّة كلّها، وهو مشروع يعدّه شابّ مصريّ في زيوريخ، ويصفه بأنّه سيحدث عند تحقيقه أعظم انقلاب في تاريخ البشر: «الطعام لكلّ فم»... والفكرة فيه «إنّ تحطيم الذرّة لا قيمة له عند الناس إذا لم يؤدّ إلى تحطيم الجوع»[٦٥]. وإلغاء الجوع، كما يقول توفيق الحكيم على لسان بطله، يلغي في الوقت نفسه «استثمار الإنسان للإنسان»، وهو يحتاج إلى تكاثف العالم كلّه وهذا غير متوافر الآن لسبب بسيط وهو «أنّ مَن لهم مصلحة في السيطرة على الناس والشعوب، لا يناسبهم إلغاء الجوع. إنّ الجوع هو سلاحهم في السيطرة الاقتصاديّة، وهم يفضّلون بذل الجهد والمال في دعم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع»[٦٦] وإلغاء الجوع، كما يقول توفيق الحكيم على لسان بطله، لا يلغي فقط «استثمار الإنسان للإنسان»، إنّما يلغي أيضًا العبوديّة «عبوديّة الأفراد وعبوديّة الشعوب»... ويحقّق بذلك الحرّيّة، «الطعام هو الحرّيّة»[٦٧]. ويبرز من خلال تدريج هذا العمل المسرحيّ موقفان: واحد من العدالة، وثان من التطوّر، فالأمّ، أم الأب والفتاة، كانت قد قتلت زوجها لتلحق بابن عمّها، ولمّا عاد الشاب من سفره ألهبت أخته مشاعره وحرّضته على الانتقام من أمّه مثلما كانت قد فعلت الكترا مع أخيها أورست في العصر اليونانيّ، إلّا أنّ الشاب عند توفيق الحكيم يرفض مجاراة أخته في الانتقام من أمّه وتحقيق العدالة بنفسه، لأنّه يرى ضرورة مجاراة العصر والانسجام مع تطوّر الزمن، فضلًا عن انصرافه إلى أبحاثه، خصوصًا في إلغاء الجوع، وعندما سألت الشقيقة إذا كانت قادرة على تغيير رأي

---

(٦٥) المرجع نفسه، ص ٣٧ .

(٦٦) المرجع نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

(٦٧) المرجع نفسه، ص ٤٠ .

شقيقها أجاب: «نعم في استطاعتك يا نادية، لو كان التغيير إلى الأمام... أمّا أن تلوي رقبتي إلى الوراء، فمستحيل»[٦٨]. ويبرز موقف آخر لتوفيق الحكيم. حين يشير على لسان حمدي إلى أنّ «الناس لم تحلم ـ بعد ـ هذا الحلم (إلغاء الجوع) بالقوّة التي كانت تحلم بها من قديم للوصول إلى القمر»، وتجيب سميرة: «لماذا يا حمدي؟ أترى الإنسانيّة كالطفل الذي يفكّر في لعبته قبل لقمته؟»، ويقول الحكيم على لسان حمدي: «ولماذا لا تقولين إنّ الذين يفكّرون للإنسانيّة ويحلمون لها لم يجوعوا، ولم يشعروا بجوع الآخرين»، ثمّ يقول الحكيم على لسان سميرة: «إنّ أعجوبة الرحلة إلى القمر أو المرّيخ تلهب خيال الناس أكثر من أعجوبة إلغاء الجوع»[٦٩].

٢ ـ ٢ ـ ١ تقويم مروّه لهذا العمل المسرحيّ:

يقدّر مروّه في توفيق الحكيم معالجته «قضيّة إنسانيّة نبيلة وعظيمة» وجعلها موضوعًا محوريًّا لعمله المسرحيّ، كما يقدّر موقفه من أنّ إلغاء الجوع يلغي العبوديّة ويحقّق الحرّيّة، ومن أنّ الذين ليس له مصلحة في إلغاء الجوع، يفضّلون بذل الجهد والمال في تدعيم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع، لأنّ الجوع هو سلاحهم للسيطرة الاقتصاديّة[٧٠].

وعلى الرغم من نزعة الحكيم الإنسانيّة العميقة، يسوق مروّه ضدّه ملاحظات يعتبرها خطيرة، «إنّه أمرٌ خطير الشأن في وضع قضيّة إلغاء الجوع من العالم، على النحو الذي جاء في تفكير الحكيم هنا... إنّ الحكيم عالج هذه القضيّة بذهنيّة تجريديّة منفصلة عن الزمان وعن تطوّر العصر»[٧١] كما يأخذ مروّه على الحكيم جهله أو تجاهله لسمة العصر، وهي الصراع بين الإيديولوجيّتين: الاشتراكيّة العلميّة والرأسماليّة

(٦٨) المرجع نفسه، ص ٣٨ـ ٣٩ .
(٦٩) المرجع نفسه، ص ٤٢ .
(٧٠) المرجع نفسه، ص ٤٠ .
(٧١) المرجع نفسه، ص ٤٠ـ ٤١ .

الاحتكاريّة، «الإيديولوجيّة الأولى قائمة في جزءٍ فسيح مديد من الأرض، لا يمكن أن يجهل مثل توفيق الحكيم وجودها في البلدان التي اسمها البلدان الاشتراكيّة، ولا يمكن أن يجهل توفيق الحكيم أيضًا أنّ هذه البلدان قد ألغت الجوع فعلاً، وأنّ أكثر من ثلث البشريّة قد فارقهم الجوع إلى الأبد، وهم يبعثون بمنجزاتهم الماديّة إلى العديد من بلدان العالم لمحاربة الجوع وإلغائه من على وجه الأرض كلّها، كما أنّ إيديولوجيّتهم تجتذب فعلاً أفكار الملايين من الناس، فيندفعون، فعلاً أيضًا، بالنضال المرير في سبيل الطعام لكلّ فم، في سبيل إلغاء استثمار الإنسان للإنسان، في سبيل أن تكون الحرّيّة للجميع حين يكون الطعام لكلّ فم»[٧٢]، وبالمقابل فإنّ الإيديولوجيّة الثانية، إيديولوجيّة الرأسماليّة الاحتكاريّة، إيديولوجيّة مَن لهم مصلحة في السيطرة على الناس والشعوب، يفضّل أصحابها بذل الجهد والمال في تدعيم أسلحة الدمار التي تزيد في انتشار الجوع[٧٣]. أمّا فيما يتعلّق بأحلام الناس، وبنزعتهم إلى اللاتناهي والمجاوزة والقيمة المعنويّة، فيأخذ مروّه على الحكيم الالتفات إلى القيم المعنويّة وتفضيلها على القيم الماديّة، ويقول: «كان يصحّ مثل هذه الأقوال قبل ظهور أفكار ماركس وأنجلز.. أو قبل ثورة أكتوبر الاشتراكيّة... أمّا بعد هذا فلم يبقَ يصحّ لمثل توفيق الحكيم أن يتجاهل أنّ قضيّة إلغاء الجوع قد قطعت عهد الحلم منذ زمن طويل، وأصبحت حقيقة واقعة تتجسّد في قسم شاسع من العالم، يشعّ ضياؤها ملء الأرض، وأنّ أعجوبة الرحلة إلى القمر لم تلهب خيال العلماء السوفياتيّين إلّا بفضل أن ألهبت خيال شعوبهم أعجوبة إلغاء الجوع، بل أعجوبة الرخاء الروحيّ والمادّيّ التي صارت جزءًا عضويًّا في حياتهم اليوميّة»[٧٤]. وينتهي مروّه إلى الحكم القاطع: «إنّه لعجب أن يفكّر توفيق

(٧٢) المرجع نفسه، ص ٤١ـ ٤٢ .
(٧٣) المرجع نفسه، ص ٤١ .
(٧٤) المرجع نفسه، ص ٤٣ .

الحكيم في هذه القضيّة، بطريقة ذهنيّة تجريديّة منفصلة عن العصر»[٧٥].

٢ ـ ٢ ـ ٢ لم نورد تقويم مروّه مفصّلًا، إلّا لنترك للمتلقّي فرحة التأمّل الذاتيّ، وتاليًا فرصة ممارسة عمليّة النقد لهذا النقد. فمن غير بذل جهدٍ بالغ في المجادلة، يكفي أن يكون الردّ على هذا التقويم هو العودة إلى الواقع نفسه الذي تكلّم عليه مروّه، إنّ الجائعين اليوم هم وحدهم مَن اعتبرهم مروّه قد ألغوا الجوع إلى الأبد بفضل مبادئ ماركس وأنجلز، وأمّا الذين يشاء مروّه أن يمنع عنهم الأحلام، هم الذين نزلوا إلى الشارع، على الرغم من فقدانهم الرخاء الروحيّ والمادّيّ، وعلى الرغم من جوعهم، حلموا بالقيمة المعنويّة، فطالبوا بالحرّيّة، وطالبوا بالتقدير والاعتبار والاعتراف وليس بالطعام.

إنّ الخروج على النصّ والاستناد إلى قيم من خارجه أوقعا الناقد بأحكام اعتباطيّة، وهكذا نظر إلى داخل النصّ من خلال حماسه العقائديّ ومن خلال الحقيقة التي تلقّنها قبل الدخول إلى النصّ، أمّا اتّهامه لتوفيق الحكيم بعدم الارتباط بواقع العصر، وبتجاهل سمة العصر، وبالتجريد الفكريّ، فاتّهام باطل، لأنّ القضيّة التي يعالجها الحكيم جذريّة وهي قضيّة حياتيّة إنسانيّة دائمة كانت وستبقى محور هموم الجماعات البشريّة، أمّا إشكاليّة الحلم عند الإنسان، فهي فعلًا جوهريّة، وقد أظهرت مكتشفات علم النفس أهمّيّة أحلام النوم واليقظة ودورها في الكشف عن الحقيقة النفسيّة والمكبوت في اللاوعي، ولم يرفضها مروّه إلّا لأنّها تكشف حقائق لا تعترف بها الإيديولوجيّة الماركسيّة، وهي تاليًا لا تعترف بأيّة حقيقة لا تتوافق مع ما تقوله، من هنا قول مروّه: «نحن نرفض فعلًا الأسس التي يقوم عليها علم النفس من حيث كونها تناقض قوانين التطوّر في الحياة والإنسان»[٧٦]. يرفضها لأنّها تقدّم حقيقة مختلفة عن الحقيقة التي تقدّمها الماركسيّة.

---

(٧٥) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٧٦) المرجع نفسه، ص ٢٥٥.

إنّ المنهج هو الذي كان يقول في مروّه، ولو اعتمد هذا المنهج الجدليّ ناقد غير ماركسيّ لما وقع في المغالطات التي وقع فيها مروّه، لأنّ الحماسة والعاطفة والإيديولوجيّة دفعت الناقد إلى تبنّي أحكام جاهزة ومطلقة، ومنعته من التقدير الموضوعيّ السليم.

إنّ المنهج جعل الناقد يلتفت إلى زاوية واحدة من الحقيقة، وكذلك تجاهل الناقد بنائيّة المسرحيّة. وتدرّج العمل صعودًا نحو مأزمه وهبوطًا نحو حلّها، تجاهل علاقات الشخصيّات بعضها ببعض، تجاهل لغة النصّ. إنّ المنهج الجدّيّ الماركسيّ يصلح كعمليّة نقديّة تمارس في النصوص، ولكنّه على ألّا تكون هي العمليّة الوحيدة الجانب، وألّا يستدلّ الناقد على صحّة مواقفه بما تلقّنه إيّاه الإيديولوجيّة، بعيدًا عن جوانيّة النصّ، ممّا يحوّل الجانب الإبداعيّ فيه إلى ابتذال، ويرتفع بالابتذال إلى حدّ الإبداع.

٢ ـ ٣ إذا كان مروّه يرفض أيّ حقيقة إنسانيّة، يساعدُ أيُّ منهج آخر، غير المنهج الجدليّ المعتمد، على كشفها في النصوص، فإنّه أحيانًا، إذا لم يكن قادرًا على دفع المآخذ عمّا تقوله الإيديولوجيّة يعدّل في الإيديولوجيّة نفسها نظريًّا وليس عمليًّا عند التطبيق. وهكذا، على عكس ما تقوله الإيديولوجيّة الماركسيّة، يرفض أن تكون المادّيّة تخضع الأدب للجماعة، أو أن يذوب الفرد في الجماعة، فالواقعيّة الاشتراكيّة تعارض، برأيه عبادة الفرد والجماعة معًا. ولذلك، يميّز هنا بين المادّيّة الجدليّة والمادّيّة التاريخيّة، الأولى تتضمّن التعبير عن قوانين الحركة الكونيّة بوجه عامّ، في حين أنّ الثانية تعبّر عن قوانين حركة التطوّر الاجتماعيّ البشريّ، وهذا يعني التفريق علميًّا بين آلية الحركة الطبيعيّة وإراديّة الحركة الاجتماعيّة(٧٧). غير أنّ هذا القول الذي يسوقه مروّه، ردًّا على مآخذ الدكتور لويس عوض، لا يدفع تهمة إخضاع الفرد لجبريّة الكلّيّ، وتاليًا تهمة آلية الحركة العامّة، ذلك أنّ الحرّيّة في الماركسيّة هي

---

(٧٧) المرجع نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

في منطق الضرورة، ومنطق الضرورة يعني إخضاع الجزئيّ والفرديّ لمنطق حركة الكلّيّ، أو للقوانين العامّة لحركة التطوّر الاجتماعيّ. ولعلّ الخضوع لجبريّة الكلّيّ التي تقول بها الإيديولوجيّة الماركسيّة جعل مروّه يرفض ذاتيّة الذين يعبّرون عن تجاربهم الخاصّة معتبرًا أنّ غزوة الرومنسيّة الجديدة هي ضدّ التحرّر، وأنّها ظاهرة انتكاس في عصرنا، لأنّ الأدب، برأيه، «ليس نشاطًا فرديًّا، إنّما هو نشاط اجتماعيّ إنسانيّ لينبع من الفرد بوصفه كائنًا إجتماعيًّا يمارس الحياة الاجتماعيّة»(٧٨). وهكذا عاد مروّه وأفصح عمّا تقوله الإيديولوجيّة في الحقيقة مناقضًا نفسه بنفسه.

لقد كان الانزلاق إلى التفكير المثالي، أو إلى التجريد الذهنيّ هو التهمة التي يوجّهها مروّه إلى كلّ مَن يرى أنّ منتجاته الأدبيّة لا تقول ما يتصالح مع المادّيّة التاريخيّة، وإلى كلّ مَن حاول أن يعدّل من أحكامها المسبقة ومن قوانينها الجاهزة، وإلى كلّ مَن لا ينظر نظرة إيجابيّة تفاؤليّة للحياة، لأنّ الواقعيّة الاشتراكيّة «ترتكز إلى مفهوم شامل عن العالم الموضوعيّ يرينا الطبيعة والمجتمع في حركة دائمة ذات محتوى تطوّريّ ثوريّ تتصارع داخله قوى متضادة على نحو خلّاق، لا ينفكّ يتمخّض بولادة قوى جديدة من صلب قوى قديمة، وهذه الولادة هي سمة التطوّر والتحوّل من الأدنى إلى الأعلى»(٧٩).

٢ ـ ٤ يرى ميشال عاصي أنّ مصادر «المنهجيّة الواقعيّة» التي يعتمدها مروّه «موفورة في معطيات الفكر الماركسيّ ومنظومته الفلسفيّة في وجهيها المادّيّ الديالكتيكيّ، والمادّيّ التاريخيّ»(٨٠) وبعدما يعرض ميشال عاصي الكتب التي تناولها مروّه في نقده المنهجيّ، يقول: «إنّ أكثف وأظهر فصل تتراءى فيه الأصول العامّة للنقد المنهجيّ هو،

(٧٨) المرجع نفسه، ص ٩٣.
(٧٩) المرجع نفسه، ص ١٠٤.
(٨٠) ميشال عاصي، دراسات منهجيّة في النقد، بيروت، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر ١٩٧٠، لاط. ص ١٧٨ـ ١٧٩.

عندي، الفصل المخصّص لشعر خليل حاوي»[٨١]. أمّا نحن فنعتبر أنّ ذروة ما وصل إليه مروّه من خضوع لظاهر ما تقوله الإيديولوجيّة تمثّل في نقده ديوان «بيار الجوع» لخليل حاوي، ممّا غيّب النقد الإبداعيّ، وسخّف الرؤيا وألقها وزيّف الشعر، وتجاهل الديالكتيك في تدرّجه اللولبيّ المطّرد وتحوّلاته ليخضع فقط إلى أحكام جاهزة ومسبقة.

يشير مروّه، في البداية، إلى نجاح حاوي في «دقّ باب الحياة الفكريّة والفلسفيّة، ودخول هموم الناس الذين يعانون كثافة الحياة ومشكلاتها بلغته ورؤياه ورموزه»[٨٢]. إذ يساوي حاوي بين الشعر والفلسفة، فيعبّر بشعره عن «المعاناة الجادّة لمعضلات إنسانيّة فلسفيّة هي من مستلزمات الإنسان الشاهد عصره الحاضر شهودًا فعليًّا»[٨٣]. وكما أشرنا سابقًا، فإنّ مروّه، على عادته واستنادًا إلى ما لقّنته إيّاه الإيديولوجيّة الماركسيّة، يغبّط حاوي حيثما أظهر شعره وجهًا إيجابيًّا تفاؤليًّا، ويصبّ عليه اللعنات حيثما يكشف عن وجه سلبيّ تشاؤميّ[٨٤]. وهكذا يتحوّل الناقد إلى مقوّض وإذا الشاعر الذي جسّد شعره هموم الإنسان والعصر كما ذكر الناقد، ينطلق من «مواقع مثاليّة ميتافيزيقيّة»، أبعدته «عن رؤيا ما هو جوهريّ في أزمة الوجود»[٨٥]، وهذا التهميش «لرؤيا الشاعر ولتجربته الشعريّة يعود إلى بحث حاوي عن منافذ خلاص من المعضلات الإنسانيّة ومن الهموم الكبرى انطلاقًا من رؤيا تشاؤميّة أظهرت له الحياة نهرًا من رماد الموت والعقم، أو ركامًا من عفن الجثث، جثث الأفكار والتقاليد والحضارات والآدميّين...» وقد خلق الشاعر بنفسه عالم الرعب هذا، فأثقل به، ورزح تحت وطأته، وتراءى له «أنّه ينهار، أو أنّه استحال إلى ضجيج انهيارات»[٨٦].

---

(٨١) المرجع نفسه، ص ١٨٢ .
(٨٢) حسين مروّه، دراسات نقديّة، ص ٣٨٠ .
(٨٣) المرجع نفسه، ص ٣٧٨ .
(٨٤) المرجع نفسه، ص ٣٨٧، ٣٩٥، ٣٩٦ .
(٨٥) المرجع نفسه، ص ٣٨١ .
(٨٦) المرجع نفسه، ص ٣٨١ .

وهذه النظرة التشاؤميّة للشاعر، دفعت الناقد إلى اتهامه بأنّه يعالج المعضلات الحضاريّة «برؤيا مثاليّة تجريديّة تكرّر رؤيا الفلاسفة المثاليّين القدامى في هذا المجال»، وإلى اتّهامه أيضًا بالعجز من اكتشاف «الجوهر الكامن في قوانين الحركة الكونيّة والحركة التاريخيّة، الجوهر الذي باكتشافه يستطيع الإنسان أن يجد وسيلة الخلاص والتوفيق بين واقع الضرورة والحرّيّة»[٨٧]، وهو قولٌ كما نرى يكرّر ما تقوله الإيديولوجيّة الماركسيّة.

وإذ يعود الناقد إلى استعراض دواوين الشعر، يطلق أحكامًا إيجابيّة حيثما مثّلت قصائد الشاعر التفاؤل بالخلاص من مثل قصيدتي «الجسد» «وعودة إلى سدوم»، حيث نقع على «ما يفتح باب الرجاء لبزوغ جيل جديد متحرّر من كوابيس الضعف والعجز والانخذال»[٨٨]، ومن أجل ذلك حكم الناقد على الشاعر بأنّه قارب كشف قوانين التناقضات في ديوان «نهر الرماد» لأنّه التقط ما هو قريب من جوهر القضيّة في زحمة التناقضات[٨٩]. ولا نفاجأ، بعد ذلك، كيف أنّ الناقد يقوّض ديوان «بيادر الجوع» لمجرّد أنّه ينطبع برؤيا سلبيّة. فالشاعر، بنظر الناقد، عجز أوّلًا عن تحويل الأسطورة عن مضمونها الأسطوريّ المحض إلى رمز حضاريّ، وهو يفهم بذلك أن تخرج الأسطورة عن دلالتها الأسطوريّة التاريخيّة البدائيّة إلى دلالة جديدة في قلبها مضمونٌ وجدانيّ فكريّ أو فلسفيّ أو اجتماعيّ يستمدّ عناصره من مكتسبات الحضارة بوجهها الإيجابيّ[٩٠]. ويستدلّ الناقد على صحّة وجهة نظره بقصيدة «الكهف» من ديوان «بيادر الجوع»، حيث يرى أنّ الزمن فيها ما يزال «مشكلة مستقلّة قائمة بذاتها منفصلة كلّ الانفصال عن حركة التاريخ والكون والمجتمع البشريّ... لا يزال هنا حركة دائريّة مقفلة مفرغة من علاقتها

(٨٧) المرجع نفسه، ص ٣٨٢-٣٨٣.
(٨٨) المرجع نفسه، ص ٣٨٣-٣٨٤.
(٨٩) المرجع نفسه، ص ٣٨٦.
(٩٠) المرجع نفسه، ص ٣٩٦-٣٩٧.

بمادّة الكون وحركة الحياة في امتدادها التطوّريّ صعدًا إلى مستشرفات الكمال[٩١]. وهو قول، كما نرى، يكرّر ما تورده المادّيّة التاريخيّة، من هنا تأكيد الناقد بأنّ العلم «فكّ طلسم الزمن، وأظهر أنّه متحرّك بحركة حياتنا، متطوّر بتطوّرها، متجدّد بتجدّد المادّة الكونيّة التي يرتبط بها»[٩٢]. ولذلك يسأل الناقدُ: لماذا ينكفىء الشاعر عن مكتسبات الحضارة ويرتدّ إلى بداءتها.. وكيف يكون الشعر مرتبطًا بالإنسان والأرض والواقع بكلّ تناقضاته، إذا هو تجاوز حقائق الإنسان والأرض والواقع على نحو ما هو في «الكهف»[٩٣]. وينتهي الناقد إلى اتّهام الشاعر «بالتزوير في الرؤيا»[٩٤].

إنّ التزوير عند حاوي، برأي مروّه، لا ينحصر في الرؤيا السالبة فقط، إنّما هو ينسحب على إيهامه الناس بأنّه يعبّر عن تجربة شموليّة، أي عن وحدة الذات والموضوع، الجزء والكلّ، فيما هو، برأي الناقد، لم يكن يعبّر سوى عن كلّيّة تجريديّة من ضمن المثاليّة الميتافيزيقيّة، أو عن غنائيّة فرديّة، ومردّ كلّ ذلك هو فصل حاوي للحقيقة عن عصب الواقع[٩٥].

إنّ ذروة الإثارة النقديّة الخاضعة لظاهر الإيديولوجيّة تمثّلت بنقد شاهقة حاوي الشعريّة «لعازر عام ١٩٦٢»، فلقد توهّم الناقد أنّ هذه الشاهقة ستحمل بشارة الخلاص والانبعاث، وتعكس بذلك حقيقة الواقع الذي يقرأه مروّه استنادًا إلى إيديولوجيّته، لما يمثّله لعازر من رمز دينيّ انبعاثيّ أوّلًا، ولما يبشّر به عام ١٩٦٢ من انتصارات وإمكانات خلاص بنظر الناقد، غير أنّه فوجىء (أي الناقد) بحاوي يؤسّس للانبعاث السلبيّ، وبأنّه يفرض رؤياه السلبيّة على جيله كلّه، وعلى الكلّيّ

(٩١) المرجع نفسه، ص ٣٩٧ .
(٩٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٩ .
(٩٣) المرجع نفسه، ص ٣٩٩ .
(٩٤) المرجع نفسه، ص ٣٩٩ .
(٩٥) المرجع نفسه، ص ٤٠٠ .

الشموليّ، إذ يذكّرنا بمقدّمة القصيدة الشاهقة: «لئن كنت وجه المناضل الذي ينهار في الأمس، فأنت الوجه الغالب على واقع الجيل، بل واقع أجيال، يبتلى فيها القوي الخير بالمحال فيتحوّل إلى نقيضه... وبعد فأنت لا تختصّ بجماعة دون جماعة.. كنت شاهدًا ورأيتك في صفوفهم جميعًا»(٩٦). وقد تبيّن للناقد، وهو يطالع القصيدة، أنّها كانت ضجيج انهيارات يصدر عن مناضلين أدركتهم حالة اليأس وعصفت بهم ريح الانهزام، وهم في مراحل النضال(٩٧). حتّى أنّ المعجزة نفسها عاجزة عن بعث ميّتٍ حجّرته شهوة الموت، وهذا الميّت (البطل العربيّ) في حال بعثه، لن تكون حياته الجديدة خيرًا من موته(٩٨). أمّا سبب اليأس الكلّيّ من الخلاص فهو انبعاث البطل العربيّ من جيب السفير وليس من عصب الأرض أو معدن الشعب(٩٩) وهنا يسأل مروّه: «حسنًا.. ولكن لماذا يطلع البطل من جيب السفير ولم يطلع من قلب شعبنا وأرضنا»(١٠٠).

وإذ يعيد مروّه تقويم هذه الشاهقة الشعريّة، يرفض أن يبثّ الشاعر «في أعصاب جيلنا سحر اليأس، وأن يقيم في دربه هذا الجدار الأصم المعتّم الممتنع حتّى على المعجزة»(١٠١). ويرفض ثانيًا أن تكون رؤيا حاوي شموليّة، إنّما هي ذاتيّة وحسب، كما أنّها برأيه غريبة عن حركة الواقع. ولأنّ «الرؤيا في الشعر ليست من صنع الشاعر، بل من صنع واقعه وعصره»، يسأل مروّه الشاعر: «هل هذا هو واقع إنساننا وعصرنا حقًّا»(١٠٢). ويجيب مروّه بأنّ الأمر ليس كذلك، فيتّهم الشاعر بأنّه «إمّا

(٩٦) المرجع نفسه، ص ٤٠٧.
(٩٧) المرجع نفسه، ص ٤٠٩.
(٩٨) المرجع نفسه، ص ٤١١.
(٩٩) المرجع نفسه، ص ٤١٥.
(١٠٠) المرجع نفسه، ٤١٥-٤١٦.
(١٠١) المرجع نفسه، ص ٤١٧.
(١٠٢) المرجع نفسه، ص ٤١٧.

لا يعيش في هذا الواقع وهذا العصر، وإمّا أنّه لا يملك القدرة في رؤياه على اكتشاف ما هو الحقيقيّ والجوهريّ في قوانين الواقع وخصائص العصر...»[103]

٢ ـ ٤ ـ ١ ولأنّي كنت قد قدّمت مقاربة نقديّة تحليليّة تأليفيّة معًا، أي جدليّة، لدواوين حاوي مجتمعة[104]. بيّنت فيها بالتفصيل والشواهد، كيف تكوّن دواوين حاوي مجتمعة، كلّيّة حيّة نامية لولبيّة مطّردة، تكشف عن الحقيقة في محطّاتها الأخيرة، وكيف يحسن حاوي قراءة الواقع، وكيف يرصد التحوّلات ويكشف عن الحقائق التي ستقع مستقبلًا، وكيف يظهر شعره بيننا كحدث، أو ينكشف كنبوءة، وكيف يتأسّس على جدليّة الفجيعة:

[(الذاتي/ الموضوعيّ) + (الداخل / الخارج) + (الخاصّ / العامّ)] ⇐ حتميّة الصيرورة الداخليّة أو جدليّة الفجيعة[105]، لكلّ ذلك أحيل القارئ إلى كتابي ذاك فيستدلّ على خطأ مروّه في قراءة شعر حاوي، كما يستدلّ على استخدام المنهج الجدليّ في حركيّته وتدرّجه اللولبيّ المطّرد في تحليل القصائد.

٢ ـ ٤ ـ ٢ لا يبدأ الحاوي من الغيب، إنّما يبدأ من الواقع الراهن الفعليّ المعاش، قرأه بعمق، حلّله، أدرك قانون حركته، فتبيّن له أنّ جوهر هذا الواقع، واقعنا، سالب، نفي، عدمي، يؤدّي حتمًا إلى السقوط والانهيار. وإذا كان قد عمد، في ديواني «نهر الرماد»، و«الناي والريح»، إلى اقتطاع مظاهر العفن والاهتراء المتكدّسة في دهاليز الذات الخاصّة والعامّة، فلأنّهما جعلا الحضارة، بالحالة التي وصلت إلينا بها، تحمل جميع أسباب الانهيار. وإذا ما تخيّل البعض أنّ الجلبة في الخارج هي جلبة أبطال ثوريّين، فإنّ حاوي، سرعان ما أدرك، أنّها جلبة

(١٠٣) المرجع نفسه، ص ٤١٧ .
(١٠٤) نيل أيّوب، البنية الجماليّة في القصيدة العربيّة الحديثة، ص ٥١١ ـ ٥٤٥ .
(١٠٥) المرجع نفسه، ص ٥١١ .

مخادعين. البطل يطلع من عصب الشعب ومن معدن الأرض وليس من جيب السفير، إنّ الطالع من جيب السفير عميلٌ يخون الأمّة ويغتالها، ولا يحقّق لها الانتصارات. أمّا طاقة الحيويّة والإخصاب في مساحة الجغرافيّة العربيّة والبيادر العربيّة فهي لتغذية الإنسان الوحش في البطل المزيّف الذي كشفه حاوي، وليس هو البطل الموعود والمنتظر الذي خدع مروّه. وإذا كان حاوي قد قدّم لنا رائعته «بيادر الجوع» فإنّ ظهور هذا الديوان، كان كشفًا وجوديًّا مسبقًا لما يمكن أن يحدث عندنا، كان كتابة للتأريخ الآتي، أو تأريخًا للتأريخ، لأنّه حصيلة قراءة عميقة للواقع وليس تضليلًا وتزويرًا في الرؤيا كما يتوهّم مروّه. بما يعني، أنّنا قرأنا تاريخ السقوط العربيّ شعريًّا قبل أن يسقط العرب فعليًّا. ولو كان عندنا، مَن يحسن قراءة النبوءات الشعريّة، من أمثال شعر حاوي، لعمل على كشف الحقائق ومجابهة الواقع، غير أنّ الزيف والخداع هما اللذان يتحكّمان بالذات العربيّة، وإذا كنّا ننتظر من أصحاب الإيديولوجيّات المثقّفين أن يحسنوا قراءة الواقع، فإنّنا صدمنا بهم لا يقرأون سوى ما تمليه عليهم الإيديولوجيّة وليس الواقع.

٢ ـ ٤ ـ ٣ وديوان بيادر الجوع يشكّل كلّيّة، وهو إذا ما ابتدأ بقصيدة «الكهف» فلأنّ الشاعر، أرادها، برؤياه الثاقبة، أن تكون تجسيدًا حيًّا شعريًّا للحال العربيّة الراهنة، ذلك أنّه أبصر انسْلاخ العربيّ عن اللحظة التاريخيّة العالميّة الراهنة، وبات كمَن هو معلّق في الهواء، في اللازمنيّة، لتكريريّة هذا الزمن عنده، بل لاستعادته هوّيته المجرّدة كما هي حتّى صار فراغًا وعدمًا، وهكذا، عبّر الروح الذي يتجلّى في هذا الوجود، من خلال شعر حاوي، عن فجيعته بالعربيّ الذي يعيش الزمن التكريريّ، زمن اللازمنيّة، زمن الموت والعقم، زمن الكينونة المحض التي هي وجه آخر للعدم المحض، فيما الروح العالميّ يسير نحو اكتماله، نحو المطلق. أما كان بالأحرى على الناقد أن يسأل: لماذا انكفأ الزمن العربيّ في قصيدة «الكهف» إلى تجريده الفارغ، في الكينونة المحض، أو في العدم المحض، عوض أن يتّهم حاوي بالتزوير في

الرؤيا. أو، لو هو تساءل كما فعل خاوي، لماذا لا ينبت زماننا الانتصارات، ولا يسهم في بناء الحضارة الكونيّة العاملة على تحقّق الروح وتجلّيه المطلق، لفهم ما يهدف إليه حاوي من قصيدة «الكهف» ومن «بيادر الجوع عمومًا». وإنّني أرى أنّ تعامي مروّه عن رؤية الحقيقة التي يقدّمها النصّ، واستدراجه حقيقة أخرى تقدّمها له الإيديولوجيّة جعلاه ينسلخ عن الواقع إلى التجريد الذهنيّ، فسقط في التضليل وحكمَ على الشاعر بما كان يجب أن يحاكم نفسه به، ذلك أنّ الشاعر رفض الانزلاق إلى خداعنا بتصوير الانتصارات الموهومة التي يرغب بها الناقد، ومن أجل كشف الحقيقة التي يقدّمها النصّ، بالاستناد إلى المنهج الجدليّ، أكتفي بتقديم مقاربة نقديّة للنشيد الرابع من مطوّلة «العازر عام ١٩٦٢» مبرزًا العلاقة بين الذات والموضوع، الجزء والكل، الخاصّ والعامّ، علمًا أنّ المقاربة تقتضي في الأساس تناول الديوان بأكمله.

٣ ـ زوجة لعازر بعد أسابيع من بعثه(١٠٦)

كانَ ظلًّا أسودًا
يغفو على مرآةِ صَدْرِي
زورَقًا مَيْتًا
على زَوْبعةٍ مِنْ وَهَجِ
نهديّ وَشعري
كانَ في عَيْنَيْهِ
ليلُ الحفرة الطينيُّ يدوي ويموجْ
عَبْرَ صحراءَ تُغَطِّيها الثُّلوجْ
عبثًا فَتَّشْتُ فيها
عنْ صدى صَوْتي وعنْ وَجْهي
وَعَيْنَيَّ وَعُمْري.
كانَ مِنْ حينٍ لحينِ

---

(١٠٦)ديوان خليل حاوي، بيروت، دار العودة، ١٩٧٩، طبعة ٢، ص ٣٢٠ـ ٣٢٣ .

يعبرُ الصحراءَ فولاذٌ مُحَمّى.
خنجرٌ يلهثُ مجنونًا وَأعمى
نَمِرٌ يَلْسَعُهُ الجوعُ فَيُرغي ويهيجْ
يَلتقيني عَلَقًا في دَرْبِهِ
أُنثى غريبَهْ
يَتَشَهَّى وَجَعي، يُشْبعُ
منْ رُعبي نُيُوبَهْ،
كُنْتُ أَسْتَرْحِمُ عَيْنَيْهِ
وَفي عَيْنَيَّ عارُ امْرَأَةٍ
أنْت تعرَّتْ لِغَريبْ
وَلِماذَا عادَ مِنْ حُفرتِهِ
مَيْتًا كئيبْ
غيرُ عرقٍ
يَنْزِفُ الكِبْريتَ مُسْوَدَّ اللَّهِبْ.

إنّ السقوط والانتصار لا يؤسّسهما فعل خارجيّ، إنّهما جدليّان في الذات الجماعيّة. ومن هذا المنظور الجدليّ كانت شاهقة «لعازر عام ١٩٦٢» نعيًا للبطولة العربيّة، وتمثيلًا للفجيعة على مستوى الحاضر والماضي، فجيعة العربيّ بواقعه وبأبطاله العملاء.

يستعير الشاعر شخصيّة لعازر من الإنجيل. فلقد مات لعازر وبعثه المسيح بعد أيّام من موته، إلّا أنّ الشاعر يكسب هذه الشخصيّة أبعادًا جديدة (على عكس ما يدّعيه مروّه من أنّ حاوي لا يعدّل من دلالات الأسطورة) فيرمز بها إلى الفجيعة، فجيعة الفاعليّة في البطل العربيّ، الفاعليّة المدمّرة التي تنبئ بأنّ موت صاحبها خيرٌ من بعثه، وأخيرًا يرمز بها إلى فجيعة انبعاث الحضارة المشوّه والعقيم.

وإذا كان لعازر يرمز إلى الانبعاث العقيم للحضارة العربيّة، وللبطولة المخادعة فإنّ الزوجة تمثّل هذه الحياة العربيّة المادّيّة الفعليّة

الراهنة التي تحوي طاقات الخصب كلّها، الكامنة في داخلها، لكنّها تنتظر الخلاص على يد الزوج ـ الحضارة ـ البطل، تنتظر الخصب والانتصار على زمن العقم والهزيمة، زمن اللازمنيّة المتحكّمة بالواقع العربيّ الراهن، غير أنّ الزوج ـ البطل المنتظر لا يحقّق مبتغى الزوجة ولا يساعدها على تحقيق شهوتها الوجوديّة وكمالها المطلق. وهو بدلاً من أن يبثّ في كيان الزوجة ـ الحياة العربيّة ـ الروح العربيّ الراهن، نُسغ الحياة والإخصاب، ينزف الكبريت المسوّد اللهيب، يُبثّ سمّ العقم والموت المحتقن في داخله. وعلى الرغم من محاولاتها المتكرّرة في تحويله إلى البطولة المنتظرة فإنّها تفشل، فترتدّ حينئذٍ عليه بالناب والمخلب، أي تتحوّل إلى طبيعته الحيوانيّة. فيكون حينئذٍ ما في البيادر العربيّة من طاقات حيويّة وإخصاب عاملاً على تدمير هذه الحياة من الداخل، لأنّها تغذّي الوحش في الإنسان وليس الإنسانيّ فيه.

وبعد هذا التقديم الضروريّ لفهم الشاهقة الشعريّة كلّها ننتقل إلى تحليل النشيد المذكور كجزء من القصيدة، إستنادًا إلى ما تمثّله الرموز، وإلى المنهج الجدليّ، علمًا أنّني أسقط هنا المستوى الإيقاعيّ، فقد أثبتت مقاربتي النقديّة تفوّق حاوي فيه، ولذلك أحيل القارئ إلى كتابي المذكور سابقًا.

يتشكّل النشيد من أربعة محاور، تبدأ الثلاثة الأولى بالعبارة نفسها (كان. . .) أمّا المحور الرابع فيحوّلها إلى (كنت. .)، ويبنى كلّ محور منها على علاقة جدليّة صراعيّة بين الزوج والزوجة، وتاليًا بين البطل العربيّ الموهوم والحياة العربيّة التّائقة إلى الخلاص، ويمكن رصد التحوّل الجدليّ من خلال تحوّل التركيب نفسه في المحور الأخير من (كانهو) إلى (كنتأنا) ممّا يدلّ على انتهاء النسق، وتاليًا النشيد.

يبدأ النشيد بفعل الكينونة (كان ظلاًّ أسودًا). وكينونة الزوج ـ البطل الموهوم، تكشفه كشيء فارغ عدميّ لا حقيقيّ (ظل أسود)، فيما كينونة الزوجة تكشفها موجودًا فعليًّا حقيقيًّا إنسانيًّا متشهّيًا الإخصاب والحياة

(مرآة الصدر). وهكذا تجمع الصورة التركيبيّة بين الكينونة المحض، أو العدم المحض، أو الحياة الفارغة، المرموز إليها بالظلّ الأسود، وبين قابليّة الإخصاب والحياة الممتلئة الكثيفة (الوجود) المرموز إليها بمرآة الصدر:

الزوج=ظلّ أسود≠عدم أو موت

الزوجة=مرآة صدر≠وجود أو حياة.

وبين الظلّ الأسود والصدر المرآة يسيطر سكون مطلق (يغفو). وما إغفاءة البطل المنتظر سوى جمود أو وجه آخر للموت يمتدّ ويأخذ بعده الكامل عبر «زورق ميّت»≠«زوبعة من وهج نهديّ وشعري». حيث الزورق، رمز الهروب والرحيل، يبدو هنا مستسلمًا عاجزًا ساكنًا، لا يستجيب للحيويّة المتفجّرة داخل كيان الزوجة الممثّلة هنا لكنوز البحر، للأمّ الكبرى، للأرض الفتيّة الغنيّة. وهكذا تزداد الصورة ـ التركيبيّة وضوحًا، وتتكثّف، عبر البناء الجدليّ، علاقة الغربة والتباعد والتناقض بين الطرفين. هو كبطل منتظر (ظلّ أسود ـ زورق ميّت)= فراغ وعدميّة، وهي (مرآة صدر... زوبعة نهدين وشعر) = (طاقة حيويّة وتشهّ للحياة والإخصاب، ووجود حركيّ ممتلئ وكثيف). وهكذا ينتهي المحور الأوّل بسكونيّة الزوج واستسلامه وعدميّته بمقابل حركيّة الزوجة وتشهّيها الإخصاب.

يبدأ المحور الثاني بوصف الحالة العدميّة الخالصة عند الزوج ـ البطل، فالعين في الذات جزءٌ منها، وقد امتزجت ذات لعازر بليل «الحفرة الطينيّ»، أي بليل الموت والقبر، فلقد بعث البطل إذن وهو ما زال يحمل صور الموت والعدميّة في عينيه وتاليًا في ذاته. وسرعان ما يتحوّل إلى شبح ينذر بالكارثة، إذ تحوّلت سكونيّته إلى حركيّة وفاعليّة، حيث ليل القبر في عيني لعازر البطل الموهوم «يدوي ويموج»، إنّها إذن فاعليّة العدميّة وحركيّة الموت، وعلى هذا يمنح الفعلان «يدوي ويموج» السياق مزيدًا من الغربة والتمزّق، ويحوّلان سكونيّة الزوج إلى حركيّة،

ويكثّفان حال العدميّة عبر الثلوج التي تغطّي الصحراء، حيث الصحراء هنا هي مساحة هذه الأمّة مع ما توحيه من غياب الحياة التي يزيدها اغترابًا ثلج الموت البارد، وهكذا يلعب الشاعر لعبة الجزء والكلّ، الذات والموضوع، عبر تكثيف الحالة العدميّة المسيطرة. وهكذا تفاجأ الزوجة ـ الحياة العربيّة بمَن سمّي منقذًا وبطلاً يضجّ بحركة صاخبة وبفاعليّة مدمّرة هي فاعليّة العدميّة والموت، فيما هي تنتظر ضجيج الحياة والانتصارات، من هنا العلاقة الانفصاليّة والتباعديّة بين الزوجة ـ الحياة، والزوج، البطل الموهوم «عبثًا فتّشت فيها عن صدى صوتي وعن وجهي وعينيَّ وعمري». وهكذا يحقّق حاوي عبر الصور والرموز والإيحاءات وحدة الذات والموضوع، الخاصّ والعامّ، ليتّحد البعد الفرديّ بالبعد الإنسانيّ والحضاريّ العربيّ، ويعبّر الروح العربيّ (الزوجة) بذلك عن اغترابه وانفصاله، عن فجيعته بمَن كان يجب أن يتجلّى من خلالهم ليسعد إلى جنب الروح العالميّ في تجلّياته وظهوراته.

وتتطوّر الصورة في المحور الثالث لتضيء تحوّل لعازر القائم قيامة فاسدة. من إنسان ـ بطل إلى مادّة تحمل طبائعها، إلى شيء قاتل، إلى وحش جائع، فيتكثّف المشبّه به ويتعدّد (فولاذ محمّى ـ خنجر ـ نمر هائج...) يتحوّل فيه لعازر البطل الموهوم إلى شرّ فظيع، إلى ساديّ مرعب، إلى حالة جنون يسيطر فيها التصرّف الهمجيّ، إنّه تحوّل إلى وراء من الإنسانيّ إلى الشيئي والحيواني، من الشيئي الساكن إلى الشيئي المتحرّك، وعندما يتشيّأ الوعي الإنسانيّ، ويكون في حوزة صاحبه القدرة والقوّة والسلاح والفاعليّة، تصبح هذه جميعها عامل تدمير وتقويض للحياة وللمجتمع وللإنسان، عامل عدميّة مطلقة، وهذا ما ترسمه الصورة الجدليّة هنا، حيث يتحوّل لعازر، بجدليّة داخليّة من المنفعل إلى الفاعل، من السكونيّة، إلى الحركيّة، من التلقّي السلبيّ إلى الوحش المفترس، من هنا صيرورة الزوجة ـ الحياة أمامه علفًا تغذّي الوحش فيه، وتاليًا من هنا شعورها بالغربة، واستحالته هو إلى عاشق لحالات عذابها، وهكذا رسم حاوي صيرورة تحوّل الطاقة الحيويّة في

الحياة العربيّة إلى غذاء للوحوش، غذاء لقوى العدميّة والموت، وفيما يزداد الإنسان ـ الوحش قوّة يزداد نزعة تدميريّة، وبالمقابل، تزداد الزوجة ـ الحياة غربة ورعبًا، وتتحوّل من الوجه الإيجابيّ إلى وجه سلبيّ خالص، لأنّ الطاقة الكامنة فيها يجب أن تخرج، أن تظهر، أن تتجسّد في ظاهرات، أمّا العامل على إخراجها فهو الزوج ـ الوحش، ولذلك يحوّلها من ظاهرات حياة وإخصاب حياة، إلى ظاهرات موت وإخصاب موت، فلقد أقام المسيح لعازر من غير إنسانيّته، أقامه عندنا إنسان البترول، وليس إنسان الروح، ولذلك يصبح مصدرًا للموت والعدميّة والهزائم، من هنا المحور الأخير الذي يصوّر صيرورة الفجيعة في الزوجة ـ الحياة العربيّة، فجيعتها بأبطالها، ممّا يشعرها بالغربة الوجوديّة المطلقة، فيصبح لعازر عرقًا ينزف الكبريت الأسود (البترول ⇐ الموت) وتستحيل هي إلى علف له، للموت والشرّ، تعاني من الخطر والرعب والجوع، فتسأل: لماذا عاد؟ لماذا طالما أنّه لا ينقذ حيويّتها؟ وماذا تفعل الأمّة عندما يكتب النصر للموت؟ أتستسلم للحلم؟ أم تخدع نفسها بالمظاهر، فتعلن زمن الانتصارات فيما الزمن العربيّ هو زمن الهزائم، أتقابل شعبها بالزيف والخداع، أم تدقّ نواقيس الخطر؟!...

إذا كانت تجربة الفكر هي التي تعكس حركة الواقع وترسم تجلّيات الروح، فإنّ ذلك يتحقّق فعليًّا في بيادر الجوع لخليل حاوي، حيث يُمثّل الروح تمثيلًا حيًّا شعريًّا فجيعته، فجيعة البيادر العربيّة الجائعة إلى أبطالها وشعرائها وعمّالها وثوّارها وعلمائها وحكّامها الفعليّين الحقيقيّين، فجيعة البيادر العربيّة بأنّ القيّمين على طاقاتها الحيويّة يستمدّون سلطانهم من جيب السفير، وليس من شعبهم، وهذا هو الواقع الذي رسمه حاوي وصوّر حركته الجدليّة شعرًا، وأبدع. ولا أظنّ أنّ هناك مَن كان أشدّ فهمًا للواقع، وتحسّسًا لأزمات العصر من خليل حاوي، لأنّه أحسّ مسبقًا بالفجائع التي يمكن أن تصيب الجسم العربيّ، فصرخ، وكانت صرخته مدويّة في ديوان «بيادر الجوع»، ولكن مَن يسمع الصوت المنذر بالكوارث، مَن يحسن قراءات النبوءات الشعريّة في الشعر العظيم! إنّ

مدّعي الثقافة في هذا الوطن العربيّ يريدون أن يسمعوا فقط أصوات النصر المزيّف من «نداء القاهرة»[١٠٧] متعامين عن الحقائق، مضلّلين بالأكاذيب.

(١٠٧)جليل كمال الدين، الشعر العربيّ الحديث وروح العصر، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٤، طبعة ١، ص ٤٣٤ .

محاولة ببليوغرافيَّة في آثار أبي بكر الباقلّانيّ (ـ ٤٠٣/ ١٠١٣)

(تتمّة مقال العدد السابق)

الدكتور بسّام عبد الحميد*

أصول الفقه

٤٣ ـ الاجتهاد

ذكره الباقلّانيّ في مناقب الأئمّة، ١٨٩ أ، ١ .

٤٤ ـ الأصول الصغير

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٤٥ ـ الأصول الكبير في الفقه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الإسفراييني، التبصير في الدين، ١٩٣، وأشار إلى أنّه يحوي عشرة آلاف صفحة.

يحتمل أن يكون هو الكتاب الذي يحيل إليه الباقلّانيّ عادةً[1] في مواضع كثيرة من الانتصار للقرآن، ١٤٦، ١٨؛ ٤٢٠، ١٢؛ ٤٣٧،

---

* أستاذ في المعهد العالي للدراسات الإسلاميَّة ـ المقاصد، بيروت.

(١) يحيل الباقلّانيّ عادة، فيما وصلنا من كتاباته، إلى كتبه في الأصول بعدّة صيغ: كتاب الأصول، أصول الفقه، الأصول والأحكام. . . ويُذكر هنا أنّ له، بحسب قائمة القاضي عياض (ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ ـ ٢) ثمانية كتب في أصول الفقه، لكنّنا فضّلنا إحالة العناوين، باستثناء ما ورد منها مطابقًا لثبت القاضي عياض، إلى كتاب الأصول الكبير في الفقه.

١٩؛ ٥٢٠، ١٤ ـ ٥؛ ٥٢٩، ٦؛ ٥٣٥، ٢ ـ ٣؛ ٥٥٦، ١٥؛ ٥٦٢، ٦ ـ ٧؛ وفي **مناقب الأئمة**، ٨٢ أ، ٥ ـ ٦؛ ٨٧ ب، ١٧ ـ ٨؛ ٨٧ أ؛ ٢٤؛ ٨٦ ب، ١٨؛ ١٣٨ ب، ٢٣؛ ١٧٢ ب، ٢٦ ـ ٧؛ ١٨٣ أ، ٦؛ ١٩٣ أ، ٢٣؛ ١٩٩ ب؛ ٢٣؛ ٢٠٠ ب، ٢٣؛ ٢٠١ أ، ٣؛ وفي **هداية المسترشدين**، القاهرة، ٦٢ ب، ١١؛ ٧٥ أ، ٧؛ ١٤٦ أ، ١٩؛ (فاس) ٧١ ب، ١٢؛ ٧١ أ، ٦ .

٤٦ ـ أمالي إجماع أهل المدينة

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١ . ذكره مخلوف، **شجرة النور الزكيّة**، ٩٣، ويحتمل أن يكون لهذا الكتاب صلة بمؤلّف لأحد شيوخ الباقلاّني، أبو بكر الأبهري، بعنوان **إجماع أهل المدينة** (**الديباج المذهب**، ٢٥٧).

٤٧ ـ الأوسط

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١ .

٤٨ ـ التقريب والإرشاد في أصول الفقه

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١ . ذكره الإسفراييني، **التبصير في الدين**، ١٩٣؛ مخلوف، **شجرة النور الزكيّة**، ٩٣؛ وذكره حاجي خليفة بعنوان **الإرشاد** (**كشف الظنون**، ١، ٧٠). فوقيّة حسين تعتقد، في دراستها عن الجويني، أنّ إمام الحرمين اختصر كتاب الباقلاّنيّ هذا، خاصة أنّ السبكي (**طبقات الشافعيّة**، ٣، ٢٦٣) أشار إلى مؤلّف للجويني يحمل عنوان **الإرشاد في أصول الفقه**، وكذلك نسب الخوانساري (**روضات الجنّات**، ٤٦٣) إليه كتاب **تلخيص التقريب** (**إمام الحرمين**، ٦٣). ولكن يبدو أنّ السبب الذي دفع فوقيّة حسين لاعتقاد ذلك، هو الإشكال الناشئ عن وجود مخطوط منسوب للجويني يحمل عنوان **مختصر الإرشاد**، محفوظ تحت رقم (٢١١ كلام) في مكتبة جامعة الدول العربيّة بالقاهرة[١]. إلاّ أنّ الغالب أنّ **مختصر الإرشاد** يرجع إلى

(١) أنظر مقدّمة فوقيّة حسين **للمع الأدلّة في قواعد أهل السنّة والجماعة**، ٤٦ .

أبي القاسم الأنصاري (ـ ٥١٢/١١١٨)، الذي شرح فيه كتاب أستاذه الجويني في الكلام الإرشاد إلى قواطع الأدلّة (كشف الظنون، ١، ٦٨).

٤٩ ــ جامع الأبواب والأدلّة

ذكره الباقلّانيّ في الانتصار لنقل القرآن، ٥٢٠، ١٣.

٥٠ ــ مختصر التقريب والإرشاد الأصغر

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٥١ ــ مسائل الأصول

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١.

٥٢ ــ المقنع في أصول الفقه

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١. ذكره مخلوف، شجرة النور الزكيّة، ٩٣.

علوم القرآن

٥٣ ــ إعجاز القرآن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢. ذكره حاجي خليفة، كشف الظنون، ١، ١٢٠؛ إسماعيل البغدادي، هديّة العارفين، ٢، ٥٩؛ سركيس، معجم المطبوعات العربيّة، ٥٢١؛ الزركلي، ٧، ٤٧؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 609; *EI*(2) art. Bākillānī, I, 988 (McCarthy); *GAL*, I, 211; J. Kreamer, in *Orientalia*, XXIII (1954), 202-5.

A. G. Ellis and E. Edwards, *A description* للكتاب وصف في *list of the arabic manuscripts acquired by the trustees of the British Museum since 1894*, 8; فهرس الخزانة التيموريّة الموجودة في دار الكتب المصريّة، ١، ١٥٣؛ فهرس دار الكتب الظاهريّة، ١، ٣٣٢؛ فهرس الكتب العربيّة الموجودة بالدار [دار الكتب المصريّة] لغاية سنة ١٩٣٢، ١، ٣٢.

نُشر الكتاب عدّة مرّات في القاهرة: أوّل مرّة سنة ١٣١٥/١٨٩٧، ثمّ بهامش كتاب «**الإتقان في علوم القرآن**» للسيوطي (ـ ٩١١/١٥٠٥) في السنوات ١٣١٧/١٨٩٩ و١٣١٨/١٩٠٠ . في سنة ١٣٤٩/١٩٣٠، نشره محبّ الدين الخطيب معتمدًا على نسخة دار الكتب المصريّة، وكذلك نشره أحمد صقر في القاهرة، مع مقدّمة جيّدة، سنة ١٣٧٣/ ١٩٥٤ . وكان G.E. Von Grunebaum قد ترجم قسمًا منه إلى الإنكليزيّة في *A Tenth-Century document of arabic literary theory and criticism: the sections on poetry of al-Bāqillānī's*, Chicago 1950[١].

٥٤ ـ الانتصار للقرآن

القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ . ذكره الباقلّانيّ في **هداية المسترشدين: مرّةً تحت عنوان الانتصار لنقل القرآن والردّ على مَن نحله الفساد بزيادة أو نقصان** (٦٨ ب، ١ ـ ٢)، ومرّة أخرى تحت عنوان **الانتصار لصحّة نقل القرآن** (١٦٤ أ، ١٨؛ ١٤٥ ب، ١٤)، وذكره عدّة مرّات بصيغة **الانتصار للقرآن** (١١٨ ب، ٤ ـ ٥؛ ١٥٩ أ، ٩؛ ١٧٨ أ، ٧ . . .). الكيالهراسي (ـ ٥٠٤/١١١٠) أشار إليه تحت عنوان **الانتصار للقرآن وذكر فضائل القرآن**، ونقل منه في كتابه الذي لا يزال مخطوطًا (**أصول الدين**، ٢٧٤ ب، ١٨)؛ وأشار إليه ابن حزم، **الفصل**، ٤، ٢١٨؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ١، ١٧٣؛ إسماعيل البغدادي، **هديّة العارفين**، ٢، ٥٩؛ مخلوف، **شجرة النور الزكيّة**، ٩٣؛ *GALS*, I, 349; *GAS*, I, 609، وله وصف في **فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة**، ١، ٢١ .

Brockelmann قرأ العنوان على أنّه الاستبصار (*GALS*, I, 349)،

---

(١) أنظر عن قضيّة الإعجاز عند الباقلّانيّ L. Massignon, *La passion d'al-Hallāg*, I, 364-6 ودراسة عبد الرزّاق مخلوف، **الباقلّانيّ وكتابه إعجاز القرآن**، بيروت ١٩٧٨ وA. Neuwirth، **طريقة الباقلّانيّ في إظهار إعجاز القرآن**، في **دراسات عربيّة وإسلاميّة مهداة إلى إحسان عبّاس**، الجامعة الأميركيّة في بيروت، بيروت ١٩٨١، ٢٨١ ـ ٩٦ .

وقرأه Schriener الابتصار (*Zur Geschichte des As'aritenthums*, II, 109).

الكتاب في الأصل عبارة عن مجلّدين ضخمين بقي منهما الجزء الأوّل ضمن مجموعة قره مصطفى باشا (٦)، في مكتبة بيازيت بإستانبول. وبحسب Sezgin، الذي نشر المخطوط في ٦٠٣ صفحات بطريقة Fac-similé في فرانكفورت سنة ١٤٠٧/١٩٨٦، فإنّ قطعة من المخطوط محفوظة في المكتبة الحسنيّة بالرباط (**الانتصار**، ٦).

للانتصار أيضًا مختصر يُعرَف **بنكت الانتصار لنقل القرآن** لأبي عبدالله محمّد بن عبدالله الصيرفي بتركيب عبد الجليل بن أبي بكر الصابوني. نشر المختصر محمّد زغلول سلام عن نسخة وحيدة محفوظة في مكتبة البلدية في الإسكندريّة سنة ١٩٧١ . هذا المختصر لا يلتزم بنص الأصل إلّا قليلًا، وهو بعيد عن أن يعطي انطباعًا صحيحًا عن الكيان الأصليّ للكتاب.

الانتصار للقرآن كتاب يحوي دفاع الباقلّانيّ عن القرآن، وهو ليس الدفاع المنتظر من متكلّم؛ بل دفاع شامل ضدّ كلّ الشكوك والأسئلة، وردود من منطلقات مختلفة، تاريخيّة ولغويّة ونحويّة وعقائديّة. ويلجأ المؤلّف، بحسب Sezgin (مقدّمة **الانتصار**، ٦)، في تقديم هذا الدفاع تقديمًا ناجحًا إلى استخدام مختلف الوسائل البلاغيّة والجدليّة والمنطقيّة المتيسّرة له بمهارة وثقة بما يورده. وربّما لا نخالف الصواب إن قلنا إنّ هذا الكتاب من أحسن نماذج ما وصل إلينا من التركة العلميّة للباقلّانيّ لإعطائنا انطباعًا عن شخصيّته متكلّمًا سنّيًّا أخذ قضيّة الدفاع عن القرآن على عاتقه واثقًا بأنّه كفوء لها.

٥٥ ــ معاني القرآن

لم يشر إليه أحد، باستثناء الباقلّانيّ الذي أعرب مرّتين في **إعجاز القرآن**، ٣١٧، ١ ــ ٣؛ ٣٧٤، ١٠ ــ ٣، عن عزمه تأليف هذا الكتاب.

٥٦ ــ نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز

ذكره إسماعيل البغدادي، **هديّة العارفين**، ٢، ٥٩ .

٥٧ ــ إمامة بني العبّاس

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٤٠٢ .

٥٨ ــ الإمامة الصغيرة

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١ . ذكره الباقلاّنيّ في **هداية المسترشدين**، ٧٥ أ، ٧؛ ٢٣٢ ب؛ ١٩، وفي **الانتصار للقرآن** ١٩، ٥ .

٥٩ ــ الإمامة الكبيرة

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١ . أشار إليه الباقلاّنيّ ثلاث مرّات في **الانتصار للقرآن**، ١٩، ٥؛ ٣٠٤، ١٧؛ ٣٢٢، ١٠، وفي **هداية المسترشدين**، ٧٥ أ، ٧؛ ٢٣٢ ب، ١٩؛ وذكره مخلوف، **شجرة النور الزكيّة**، ٩٣ .

إبن حزم، الذي أشار إلى هذا الكتاب، ذكر أنّ الباقلاّنيّ يرى فيه أنّ الإمامة لا تصحّ إلاّ إذا كان الإمام أفضل الأمّة على الإطلاق (**الفصل**، ٤، ١١٠)، لكن ابن حزم نقل جزءًا من رأي الباقلاّنيّ في الموضوع. ثمّ إنّه أشار إليه في غير السياق الذي وضعه الباقلاّنيّ فيه أصلاً. فقد جاء في **التمهيد**: «أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل الأمّة ما لم يكن هناك عارض يمنع من إقامة الأفضل» (**التمهيد**، القاهرة، ١٨٣). وفي **مناقب الأئمّة**: «أنّ العقد إذا تمّ للمفضول أوّلاً مع وجود الفاضل لم يجز خلع المفضول لأنّ العقد قد أبرم معه» (**مناقب الأئمّة**، ٩١ أ، ٢٥ ــ ٧). على أنّه من المحتمل أن تكون إشارة ابن حزم هذه قد جاءت في إطار الحملة التي يشنّها في الفصل على الأشعريّة وعلى الباقلاّنيّ وأتباعه بصفة خاصّة.

٦٠ ــ الدماء التي جرت بين الصحابة

القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠١ . يُرجع ايش (*The political doctrine*, 13) موضوع الكتاب إلى ما جرى في عهد الصحابة في

موقعتي الجمل وصفّين . ويذكر حسين القوتلي، في مقدّمة نشرته للعقل وفهم القرآن، كتاباً للحارث بن أسد المحاسبي (ـ ٢٤٣/٨٥٧) يحمل العنوان نفسه (العقل وفهم القرآن، ٧٠ ـ ٢).

٦١ ـ رسالة الأمير
القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠٢ .

٦٢ ـ نصرة العبّاس وإمامة بنيه
القاضي عياض، ترتيب المدارك، ٤، ٦٠١ .

٦٣ ـ مناقب الأئمّة ونقض المطاعن عن سلف الأمّة
يعتبر كتاب مناقب الأئمّة أوسع ما وصلنا من مؤلّفات الباقلّانيّ في المجال السياسيّ. وعلى الرغم من ضياع الجزء الأوّل منه، فإنّه يبقى للجزء الثاني أهمّيّة خاصّة، لا سيّما فيما يتعلّق بالموقف من الأحداث والنزاعات التي عرفتها فترة الخلافة الأولى (٢٩/٦٤٩ ـ ٣١/٦٥١)، وبمسائل أخرى كقضايا التفضيل بين الصحابة وما كان يترتّب على ذلك. إنّ هذا لا يعني أنّ مؤلّفنا لم يُعر الجوانب النظريّة المتعلّقة بمسائل الإمامة في كتابه هذا كبير اهتمام؛ فالجزء الأوّل منه، على ما نرجّح، كان معنيًّا بهذه القضيّة، وذلك جريًا على عادة الباقلّانيّ في تناوله لمسألة الإمامة من حيث ترتيب الموضوعات وتبويبها. وممّا يسعفنا أكثر في تقديرنا هذا، هو إشارة الباقلّانيّ نفسه في التمهيد إلى أنّه كان قد أملى «مختصرًا في الإمامة جعلناه مدخلاً إلى كتاب مناقب الأئمّة، . . . فرأينا أن ننقل تلك الفصول كما هي إلى هذا الكتاب [التمهيد]، ونزيد في بعضها وننقص من بعضها . . .» (التمهيد، القاهرة، ٢٢٩؛ McCarthy، ٢٢). إنّ اقتراح McCarthy إلحاق فصول الإمامة في كتاب التمهيد بكتاب مناقب الأئمّة هو أمر جدير بالاهتمام (التمهيد، ٢٢)، على أنّ هذه المسألة يجب أن تكون موضع اهتمام جدّيّ في أيّة نشرة محتملة لهذا الكتاب. إنّ مثل هذا العمل، سيساعدنا ربّما في وضع نصّ متكامل، يُقدّم بشكل واضح رؤى الباقلّانيّ في المجال السياسيّ.

ليس هناك من شكّ في نسبة هذا الكتاب إلى الباقلاّنيّ؛ فقد ذكره في **التمهيد**، القاهرة، ٢٢٩، وفي **هداية المسترشدين**، ١٠٣ ب، ١٣. ذكر الكتاب أيضًا، القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، ٤، ٦٠٢؛ حاجي خليفة، **كشف الظنون**، ٢، ١٨٤١؛ إسماعيل البغدادي، **هديّة العارفين**، ٢، ٥٩؛ مخلوف، **شجرة النور الزكيّة**، ٩٣؛ **الزركلي**، ٧، ٤٧؛ كحاله، ١٠، ١١٠؛ *GAS*, I, 609؛ *GALS*, I, 349.

للكتاب وصف في **فهرس مخطوطات المكتبة الظاهريّة**، ٨٤ ـ ٥، وفي **فهرس المخطوطات المصوَّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة**، ٢، ٥١٥.

لا نعرف بالتحديد متى ألّف الباقلاّنيّ كتابه هذا، إنّما من المؤكّد أنّه ألّفه قبل سنة ٣٦٧/٩٨٧، فهو يشير إليه في **التمهيد**، ويذكر أنّه استفاد منه فيما يتّصل بأمور الإمامة (**التمهيد**، القاهرة، ٢٢٩)، وقد كنّا أرجعنا فيما سبق تأليف الباقلاّنيّ للتمهيد إلى مطالع الستّينات من القرن الرابع الهجريّ / العاشر الميلاديّ.

وصف المخطوط

يقع المجلّد الثاني من **مناقب الأئمّة** في ٢٣٥ ورقة، بمقاس ١٧,٥ × ١٠ سم. تحمل كلّ صفحة ٢٧ سطرًا، بمعدّل ١٢ كلمة للسطر الواحد. صفحات المخطوط مرقّمة، والخطّ جيّد، مقروء، منقّط، غير مشكّل وليس فيه زخرفة. وقد تعرّضت السطور الثلاثة الأولى في معظم الصفحات للتلف بسبب الرطوبة. المخطوط خالٍ من الحواشي والتعليقات، ويحمل المجلّد الثاني، على الورقتَين الأولى والأخيرة، خاتمَين يبدو أنّهما يرجعان إلى صورة واحدة غير مقروءة.

مالك النسخة هو أبو بكر محفوظ بن معتوق بن البزوري البغدادي (ـ ٦٩٤/ ١٢٩٥)، وقد جعلها مالكها وقفًا مؤبّدًا في السنة التي توفّي فيها.

نسخ المخطوط عبد الرحمن بن عبد الكريم بن عبد السلام الدكالي المراكشي سنة ١٢٠١/٥٩٨ بقرية بيت فوقا بغوطة دمشق، وليس في النسخة التي بين أيدينا ما يشير إلى أنّها قوبلت بنسخة أُخرى. والمخطوط محفوظ حاليًّا تحت رقم ٣٤٣١ في مكتبة الأسد بدمشق(١).

يتناول الباقلّانيّ في المجلّد الثاني من مناقب **الأئمّة** ثلاثة موضوعات رئيسة: الأوّل منها يتعلّق بالأحداث التي عرفتها السنوات الأخيرة لفترة الخلافة الأولى؛ لجهة ما جرى بين علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيدالله والزبير بن العوّام، ولجهة أحداث صفّين والتحكيم الذي جرى بشأنها، ثمّ الخلافات بين علي والخوارج... ويبدو هنا كأنّه يتابع موضوعًا كان قد بدأ الحديث عنه في المجلّد الأوّل (المفقود) من الكتاب. يمتدّ هذا القسم من الصفحة ٢ ب إلى الصفحة ٧٥ ب. ويتناول في القسم الثاني مجموعة من المسائل النظريّة المتعلّقة بقضيّة الإمامة؛ كوجوب الإمامة، الغاية من نصب الإمام، الشروط الواجب توفُّرها في الإمام، الموقف من تعدُّد الأئمّة، عوارض العقد مع الإمام والموقف منه فيما لو صدر منه ظلم أو فسق... ويستغرق هذا القسم الصفحات من ٧٥ ب إلى ٩٢ أ. أمّا الموضوع الثالث، الذي احتلّ الحيّز الأهمّ في هذا الجزء من الكتاب، فيمتدّ من الصفحة ٩٢ ب إلى الصفحة ٢٣٥ أ. ويعرض فيه الباقلّانيّ لعدّة فصول تتّصل بمسائل التفضيل بين الصحابة.

منهج الباقلّانيّ وأسلوبه

يُبدي الباقلّانيّ اهتمامًا تأسيسيًّا بتثبيت دعائم الفكر الأشعري. إنّ العمل على نقض طروحات الفرق الأخرى، هو بنظره المجال الأمثل لتحقيق ذلك. على أنّ أثر هذا الاهتمام سرعان ما يظهر واضحًا في منهجه وفي طريقته في الكتابة، وكذلك في مناظراته. لقد جاء أسلوبه،

---

(١) كانت هذه النسخة محفوظة حتّى سنة ١٩٨٥ في المكتبة الظاهريّة بدمشق تحت رقم ٨٥ (٦٦) عام. وهو الرقم الذي لا يزال متداولاً في كتب الفهارس العامّة إلى الآن. منذ ذلك التاريخ، نقلت مع محتويات الظاهريّة من المخطوطات إلى مكتبة الأسد العامّة بدمشق.

فيما وصلنا من آثاره، مدرسيًّا، إن لجهة ترتيب المسائل وتبويبها؛ فهو غالبًا ما يضع خطّةً يجمل فيها قضاياه في الموضوع الواحد أو في مجموعة من المسائل على شكل رؤوس موضوعات، ثمّ يتناول هذه القضايا مفصّلةً، تبعًا للترتيب الذي ألزم نفسه به، وبحسب تسلسلٍ منطقيّ، وإن لجهة التوسُّع في الشرح والاستدلال. لكنّه يتطرّق في أحايين كثيرة إلى موضوعات جانبيّة لم يكن قد ورد بشأنها أي إشارةٍ في خطّته من قبل.

يجيد الباقلّانيّ إيراد المترادفات، واستخدام المفردات التي تعطي معنى واحدًا، أو تؤدّي إلى نتائج مشتركة. وسهل أن نلاحظ القدرة العالية لديه على تثبيت فكرته من خلالها. كما يُلاحظ كثرة الجمل الاعتراضيَّة في كتاباته.

عندما يعرض الباقلّانيّ تعريفًا لقضيَّةٍ ما، لا يفوته أن يربط بين المعنى الاصطلاحيّ والمعنى اللغويّ للقضيَّة، مشيرًا إلى أنواع الدلالات[1].

يستخدم في مرّات كثيرة، أقيسةً منطقيَّة ليصل إلى النتائج التي هي مذهبه، ثمّ يتبع ذلك بالاحتمالات التي يمكن أن تواجه نتائجه، كما في عرضه لطرق الوجوب، لدى القائلين بوجوب الإمامة، في **التمهيد**: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على ما تذهبون إليه من الاختيار للأمّة وإبطال النصّ على إمامٍ بعينه؟ قيل له: الدليل على هذا أنّه إذا فسد النصّ صحّ الاختيار؛ لأنّ الأمّة متّفقة على أنّه ليس طريق إثبات الإمامة إلّا هذين الطريقَين؛ ومتى فسد أحدهما صحّ الآخر»[2]. يحيل الباقلّانيّ كثيرًا إلى موضوعات كان قد بحثها في كتبه الأخرى؛ إمّا بهدف تأكيد وحدة الرأي

---

(١) أنظر أيضًا وصف A. Neuwirth لمنهج الباقلّانيّ في **طريقة الباقلّانيّ في إظهار إعجاز القرآن**، ٢٨١ ـ ٩٦، وكذلك دراسة عبد الرزّاق مخلوف، **الباقلّانيّ وكتابه إعجاز القرآن**، ١٠٢.

(٢) تابع طريقة الباقلّانيّ في هذه القضيَّة في **التمهيد**، القاهرة، ١٦٥ ـ ٧.

عنده وتناسقه، وإمّا، وهذا هو الأغلب، لتجنُّب تكرار ما كان قد ذكره في مؤلَّفات أخرى له. وربّما يتكوَّن، من خلال اطّلاع متأنٍّ على الثبت الذي أوردناه لآثاره، انطباع كافٍ عن عمله في هذا المجال.

مصادر الاستدلال عند الباقلّانيّ هي: القرآن، السنّة، الإجماع، القياس وأصول اللغة. فالأولويّة في جميع المسائل للنصّ: القرآن/ السنّة، لكن المقصود بالأولويّة هنا، ليس تقديم النصّ القرآنيّ أو الأثر النبويّ على غيرها من الأدلّة فحسب، بل المقصود من ذلك، هو جعل النصّ محورًا يُرجع إليه لتأكيد دلالته، وليس لمجرَّد الاستدلال به لتأكيد فكرة أخرى.

يؤخذ عليه عند تناوله للحديث النبويّ، رغم أهمّيّة هذا المصدر بالنسبة إليه، عدم الدقّة في مرّات كثيرة، فيما يتّصل بنقل الأثر؛ فهو يروي الحديث في بعض الأحيان بالمعنى[1]، وغالبًا ما يواجه خصومه بأحاديث ضعيفة وموضوعة.

للإجماع بنظر الباقلاني قوّة النصّ. فما أجمعت عليه الأمّة هو بمُثابة النصّ من حيث الدلالة والحجية والإلزام. إنّ قراءة الباقلاني، في المجال السياسيّ بصورة خاصّة، تعطينا تصوُّرًا واضحًا عن مدى استناده إلى مبدإ الإجماع. على أنّه يُذكِّر، ويعود للتذكير في مواضع كثيرة من مؤلَّفاته، بالآثار النبويّة التي تؤكّد عدم إمكانيّة اجتماع الأمّة على خطأ.

أمّا القياس، فكثيرًا ما يلجأ إليه كدليل مكمل، كقياسه، مثلًا، العقد لعدّة أئمّةٍ في الوقت الواحد، بعد أن أبطل هذه القضيّة من وجوهٍ أخرى، على العقد لعدّة أشخاصٍ على امرأةٍ واحدةٍ (التمهيد، القاهرة، ١٨٠)، فالعقد بالصورة الأولى باطل بالقياس على فساد العقد بالصورة الثانية.

يعتمد الباقلّانيّ أيضًا على أصول اللغة؛ فمرارًا يستعين بآراء

(١) أنظر مقدّمة محمّد زاهد الكوثري للإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ٦

اللغويِّين لتثبيت فهم ما، أو لدحض استخدام الخصم لمدلول معنى معيَّن، ويستشهد، في مواضع متعدِّدة، بأبيات من الشعر لتأكيد دلالات بعض المعاني. ويمكن تلمّس طريقته في الرجوع إلى اللغة كمصدر قياسيّ من خلال تفنيده للفهم الإماميّ للأثر النبويّ: «... من كنت مولاه، فعليّ مولاه»، فقد حمل الإماميَّة «مولى» الثانية على معنى «وصي» بحيث يتتج عن الحديث نصًّا صريحًا حول وجوب انتقال الخلافة إلى علي بن أبي طالب وليس إلى غيره. لذلك يناقش الباقلّانيّ مطوَّلًا مفرد «مولى» لجهة أصوله اللغويَّة، مستعرضًا معانيه وسياقاته، ومستعينًا بآراء أهل اللغة وأقوال الشعراء ووجوه استخدام أهل البادية له (التمهيد، القاهرة، ١٦٩ ـ ٧٣).

أسلوب الباقلّانيّ في الكتابة ينتمي إلى النمط الأدبيّ الذي كان شائعًا خلال القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ. فهو يفترض، من خلال أسلوب حواري (إن قال قائل... نقول له...)، قضيَّةً ما ابتداءً من أفكار الخصم موضوع النقد، لكن الانتقائيَّة التي يمارس فيها اختياراته، تجعل من مسألة بناء المذهب على أساس نقض رأي الخصم أمرًا غير قابل للنضوج.

الأسلوب نفسه، اتَّبعه قبل الباقلّانيّ، أبو الحسن الأشعري (ـ ٣٢٤/ ٩٣٥) في كتابيه: **الإبانة عند أصول الديانة واللمع في الردّ على أهل الزيغ وَالبدع**، واتَّبعه من معاصريه: أبو عبدالله الحليمي (ـ ٤٠٣/ ١٠١٣) في **المنهاج في شعب الإيمان**، والقاضي عبد الجبّار بن أحمد (ـ ٤١٥/ ١٠٢٤) في **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ومن المتأخِّرين عنه: الجويني (ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥) في **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، أبو الحسن الكيالهراسي (ـ ٥٠٤/ ١١١٠) في **أصول الدين**، أبو حامد الغزالي (ـ٥٠٥/ ١١١١) في **الاقتصاد في الاعتقاد**، الشهرستاني (ـ٥٤٨/ ١١٥٣) في **نهاية الإقدام في علم الكلام** والآمدي (ـ ٦٣١/ ١٢٣٣) في **غاية المرام في علم الكلام**.

يرى G. Graf ‏(*Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra,* 94) أنّ الأشعري تأثّر بأسلوب تيودور أبو قرة (ـ حوالى ٢٠٥/ ٨٢٠) الذي كان بدوره قد استفاد هذه الطريقة من كتابات يوحنّا الدمشقيّ (ـ٧٤٩/١٣٢)[١]. لقد استعمل أبو قرة هذا الأسلوب الجدليّ في كتاباته باللغة العربيّة. أمّا الباقلّانيّ، فإنّه اتّبع، بحسب ايش ‏(*The political doctrine of Bāqillānī; 17*)، طريقة أبي الحسن الأشعري في كلّ ما وصلنا من كتاباته.

(١) ثمّة مراجع أخرى حول هذا الموضوع، G. Von Grunebaum, *A Tenth-Century document of Arabic literary theory and criticism*, 1, n. 1; *EI*(2), art. Abū Qurra., I. 140 (A. Jeffery).
وانظر الطريقة التي كان يتبعها يوحنّا الدمشقيّ في صوغ أسئلته في D. Sahas, *John of Damascus on Islam* (the *«Heresy of the Ishmaelites»)*, Appendix 1, 134-8;
وعلى سبيل المثال: Ημῶν δὲ λεγόντων; ...Πρὸς οὓς φαμεν; Πάλιν δέ φαμεν; Πρὸς αὐτοὺς; χαί φαμεν Πρὸς αὐτούς; Εἶτα φαμεν; Πρὸς οὓς φαμεν; Κάι φαμεν Κάι λέγουσιν; Πόθεν οὖν φαμὲν

مصادر الدراسة

المخطوطات

(١) الباقلاني، أبو بكر محمّد بن الطيّب (ـ ٤٠٣/١٠١٣)، **الانتصار للقرآن**، مجموعة قاره مصطفى باشا (٦)، مكتبة بايزيت، إستانبول، éd. Fac-similé, Institut für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften, Francfort 1986, sér. C, vol. 40.

(٢) ـــ، **مناقب الأئمّة ونقض المطاعن عن سلف الأمّة**، مخطوط مكتبة الأسد، دمشق، ٣٤٣١.

(٣) ـــ، **هداية المسترشدين والمقنع في أصول الدين**، مخطوط مكتبة الأزهر، القاهرة، ٢١ كلام؛ مخطوط مكتبة القرويّين، فاس، ٦٩٢.

(٤) الكيالهراسي، أبو الحسن علي بن محمّد (ـ ٥٠٤/١١١٠)، أصول الدين، مخطوط دار الكتب المصريّة، ٢٩٠ كلام.

مجموعات الفهارس العامّة باللغة العربيّة

(٥) البغدادي، إسماعيل باشا (ـ ١٣٣٩/١٩٢٠)، **هديّة العارفين: أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين**، إستانبول ١٣٧١/١٩٥١.

(٦) حاجي خليفة (ـ ١٠٦٧/١٦٥٧)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، إستانبول ١٣٦٠/١٩٤١.

(٧) الزركلي، خير الدين (ـ ١٣٩٧/١٩٧٦)، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، القاهرة ١٣٧٤ ـ ٧٩/١٩٥٤ ـ ٥٩.

(٨) سركيس، يوسف إليان (ـ ١٣٥١/١٩٣٢)، **معجم المطبوعات العربيّة**، القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨.

(٩) **فهرس الخزانة التيموريّة الموجودة في دار الكتب المصريّة**،

القاهرة ١٣٦٨/١٩٤٨ .
(١٠) **فهرس الكتب العربيّة الموجودة بالدار** [دار الكتب المصريّة] لغاية سنة ١٣٥١/١٩٣٢، القاهرة ١٣٤٣ ـ ٥٢/١٩٢٤ ـ ٣٣ .
(١١) **فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهريّة**، القاهرة ١٣٦٦/٨٢ ـ ١٩٤٦ ـ ٦٢ .
(١٢) **فهرس مخطوطات المكتبة الظاهريّة**، عمل يوسف العش، دمشق ١٣٦٧/١٩٤٧ .
(١٣) **فهرس المخطوطات المصوّرة في مكتبة جامعة الدول العربيّة**، عمل فؤاد سيد، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٤ .
(١٤) **المخطوطات العربيّة في الجامعة الأميركيّة ببيروت**، عمل يوسف الخوري، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٥ .
(١٥) كحاله، عمر رضا، **معجم المؤلّفين: تراجم مصنّفي الكتب العربيّة**، دمشق ١٣٧٧/١٩٥٧ .

CATALOGUES EN LANGUES EUROPEENNES

(16) Blochet E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924)*, Paris 1925.

(17) Brockelmann K., *Geschichte der Arabischen Literatur*, seconde éd., Leiden 1943 [*GAL*]; Suppl. 1ère éd., Leiden 1937-42 [*GALS*].

(18) Derenbourg H., *Les manuscrits arabes de la Collection Schefer à la Bibliothèque Nationale*, (extrait du *Journal des savants*, Mars-Juin 1901), Paris 1901.

(19) *Encyclopédie de l'Islam*, seconde éd., Leiden vol. 1 (1960), vol. 6 (1991), [*EI*(2)].

(20) Ellis A.G. et Edwards E., *A description list of the Arabic*

manuscripts acquired by the trustees of the British Museum since 1894, Londres 1912.

(21) Ritter H., «*Muhammedanischen Häresiographen*», in *Der Islam*, XVIII (1929).

(22) Schriener M., «*Zur Geschichte des Aš'aritenthums*», in *Actes du VIIIe Congrès International des Orientalistes*, Leiden 1893.

(23) Sezgin F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden 1967-82, [*GAS*].

(24) Vadja G., *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris 1953.

(25) Weisweiler M., *Universität Bibliothek Tübingen Verzeichnis der Arabischen Handschriften*, Leipzig 1930.

المصادر باللغة العربيّة

(٢٦) إبن الأثير، عزّ الدين علي بن أحمد (ـ ٦٣٠/ ١٢٣٢)، **الكامل في التاريخ**، القاهرة ١٣٥٣/ ١٩٣٤ .

(٢٧) ـــ، **اللباب في تهذيب الأنساب**، بيروت ١٤٠٠/ ١٩٨٠ .

(٢٨) إبن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ـ ٨٧٤/ ١٤٧٠)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، القاهرة ١٣٥١/ ١٩٣٢ .

(٢٩) إبن تيميّة، تقي الدين أبي العبّاس أحمد بن عبد الحليم (ـ ٧٢٨/ ١٣٢٨)، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمّد رشاد سالم، الرياض ١٤٠١/ ١٩٨١ .

(٣٠) ـــ، **رسالة الفرقان بين الحقّ والباطل**، القاهرة ١٣٢٣/ ١٩٠٥ .

(٣١) ـــ، **العقيدة الحمويّة الكبرى**، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤ .

(٣٢) ـــ، **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول** (بهامش **منهاج السنّة النبويّة** له)، القاهرة ١٣٢١/ ١٩٠٣

(٣٣) إبن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ـ ٥٩٣/١١٩٦)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، حيدر آباد ١٣٥٨/١٩٣٩ .
(٣٤) إبن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد الظاهري (ـ ٤٥٦/١٠٦٤)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١٩/١٩٠١ .
(٣٥) إبن خلّكان، شمس الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد (ـ ٦٨١/ ١٢٨٢)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت ١٣٨٨/١٩٦٨ .
(٣٦) إبن عُذبة، الحسن بن عبد المحسن (كان حيًّا سنة ١١٧٢/ ١٧٥٩)، الروضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، حيدر آباد ١٣٢٢/١٩٠٤ .
(٣٧) إبن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ـ ٥٧١/١١٧٥)، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة القدسي، بيروت ١٤٠٠/١٩٧٩ .
(٣٨) إبن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد (ـ ١٠٨٩/١٦٧٨)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت ١٤٠٠/ ١٩٧٩ .
(٣٩) إبن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري (ـ ٧٩٩/ ١٣٩٦)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢ .
(٤٠) إبن فورك، أبو بكر محمّد بن الحسن (ـ ٤٠٦/١٠١٥)، مجرّد مقالات الأشعري، نشر D. Gimaret ، بيروت ١٤٠٨/١٩٨٧ .
(٤١) إبن القيّم الجوزيَّة، أبو بكر محمّد بن أبي بكر شمس الدين (ـ ٧٥١/ ١٣٥٠)، اجتماع الجيوش الإسلاميَّة على غزو المعطلة والجهمية، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢ .
(٤٢) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ـ ٧٧٤/ ١٣٧٢)، البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم مع آخرين، بيروت ١٤٠٦/١٩٨٥
(٤٣) إبن المرتضى، أحمد بن يحيى (ـ ٨٤٠/١٤٣٧)، باب ذكر

المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق T.W.Arnold، حيدر آباد ١٣١٦/١٨٩٨ .
(٤٤) الإسفرايني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر (ـ ٤٧١/١٠٧٨)، **التبصير في الدين**، تحقيق كمال الحوت، بيروت ١٤٠٤/١٩٨٣
(٤٥) الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل (ـ ٣٢٤/٩٣٥)، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق فوقيَّة حسين، القاهرة ١٣٩٨/١٩٧٧ .
(٤٦) الأهوازي، أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم (ـ ٤٤٦/١٠٥٤)، «مثالب ابن أبي بشر»، تحقيق M.Allard، في *BEO*, XXIII (1970).
(٤٧) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ـ ٧٥٦/١٣٥٥)، **المواقف في علم الكلام**، بيروت د.ت.
(٤٨) الباقلّانيّ، أبو بكر محمّد بن الطيّب (ـ ٤٠٣/١٠١٣)، **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤ .
(٤٩) ـــ، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمّد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٩/١٩٤٩ .
(٥٠) ـــ، **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والسحر والكهانة والنارنجيات**، تحقيق R.J. McCarthy، بيروت ١٣٧٨/١٩٥٨ .
(٥١) ـــ، **التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمّد عبد الهادي أبو ريدة ومحمود الخضيري، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧؛ نشرة R.J. McCarthy، بيروت ١٣٧٧/١٩٥٧ .
(٥٢) البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (ـ ٤٦٣/١٠٧٠)، **تاريخ بغداد**، القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١ .
(٥٣) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ـ ٤٢٩/١٠٣٧)، **أصول الدين**، إستانبول ١٤٠٣/١٩٨٢ .
(٥٤) ـــ، **الفرق بين الفرق**، بيروت ١٤٠١/١٩٨٠ .
(٥٥) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله

(ـ ٤٧٨/ ١٠٨٥)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد**، تحقيق أسعد تميم، بيروت ١٤٠٥/ ١٩٨٥ .
(٥٦) ـــ، **الشامل في أصول الدين**، الإسكندريّة ١٣٨٩/ ١٩٦٩ .
(٥٧) ـــ، **لمع الأدلّة في قواعد أهل السنّة والجماعة**، تحقيق فوقيّة حسين، القاهرة ١٣٨٥/ ١٩٦٥ .
(٥٨) الحريري، أبو محمّد القاسم بن علي البصري (ـ ٥١٦/ ١١٢٢)، **درّة الغوّاص في أوهام الخواص**، Leipzig ١٢٨٨/ ١٨٧١ .
(٥٩) الخوانساري، محمّد باقر (ـ ١٣١٣/ ١٨٩٥)، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، إيران، طبعة العجم ١٣٠٧/ ١٨٨٩ .
(٦٠) الذهبي، شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن أحمد (ـ ٧٤٨/ ١٣٧٤)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط مع آخرين، بيروت ١٤٠٦/ ١٩٨٦ .
(٦١) السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمّد (ـ ٥٦٢/ ١١٦٧)، **الأنساب**، تحقيق عبد الرحمن المعلّمي اليماني، حيدر آباد ١٣٨٣/ ١٩٦٣ .
(٦٢) الشهرستاني، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم (ـ ٥٤٨/ ١١٥٣)، **الملل والنحل**، تحقيق محمّد سيّد كيلاني، القاهرة ١٣٨١/ ١٩٦١ .
(٦٣) الصفدي، خليل بن أيبك (ـ ٧٦٤/ ١٣٦٢)، **الوافي بالوفيات**، مجلّد ٣، نشر S. Dedering، ڤيسبادن ١٤٠٢/ ١٩٨١ .
(٦٤) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ـ ٥٠٥/ ١١١١)، **إحياء علوم الدين**، القاهرة ١٣٥٢/ ١٩٣٣ .
(٦٥) ـــ، **فضائح الباطنيّة (المستظهري)**، نشرة عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٣٨٤/ ١٩٦٤؛ نشرة I. Goldziher, (*Streitschrift des Gazālī gegen die batiniyya*), Leiden 1916.
(٦٦) المحاسبي، الحارث بن أسد (ـ ٢٤٣/ ٨٥٧)، **العقل وفهم**

القرآن، تحقيق حسين القوتلي، بيروت ١٣٩٩/ ١٩٧٨ .
(٦٧) مخلوف، محمّد حسنين بن محمّد العدوي (ـ ١٣٥٥/ ١٩٣٦)، **شجرة النور الزكيّة في طبقات المالكيّة**، القاهرة ١٣٤٩/ ١٩٣٠ .
(٦٨) المرادي، أبو بكر محمّد بن الحسن الحضرمي (كان يعيش سنة ٤٨٧/ ١٠٩٤)، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، تحقيق رضوان السيِّد، بيروت ١٤٠٢/ ١٩٨١م
(٦٩) مسكويه، أبو علي أحمد بن محمّد (ـ ٤٢١/ ١٠٣٠) **تجارب الأمم**، تحقيق H.F. Amedroz، القاهرة ١٣٣٣/ ١٩١٤ .
(٧٠) الهمداني، القاضي عبد الجبّار بن أحمد (ـ ٤١٥/ ١٠٢٤)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، نشر علي سامي النشّار، القاهرة ١٣٩٢/ ١٩٧٢ .
(٧١) ياقوت، شهاب الدين بن عبدالله الرومي (ـ ٦٢٦/ ١٢٢٩)، **إرشاد الأريب**، نشر D.S. Margoliouth، لندن ١٣٤٢ ـ ٥٠/ ١٩٢٣ ـ ٣١ .
(٧٢) ـــ، **معجم البلدان**، بيروت ١٣٧٧/ ١٩٥٧ .
(٧٣) اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى (ـ ٥٤٤/ ١١٤٩)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أصحاب مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت ١٣٨٧/ ١٩٦٧ .

دراسات حديثة

(٧٤) بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميّين**، بيروت ١٣٩٦/ ١٩٧٦ .
(٧٥) حسين، فوقيّة، **إمام الحرمين**، القاهرة ١٣٨٤/ ١٩٦٤ .
(٧٦) مخلوف، عبد الرزاق، **الباقلّانيّ وكتابه إعجاز القرآن**، بيروت ١٣٩٩/ ١٩٧٨ .
(٧٧) Neuwirth A., **طريقة الباقلّانيّ في إظهار إعجاز القرآن**، في

دراسات عربيّة وإسلاميّة مهداة لإحسان عبّاس، الجامعة الأميركيّة في بيروت، بيروت ١٤٠٢/١٩٨١، ٢٨١ ـ ٩٦ .

OUVRAGES ET ARTICLES EN LANGUES EUROPEENNES

(78) Abel A., *«Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhīd de Bāqillānī»*, in *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de* Lévi-Provençal, Paris 1962, 1-11.

(79) Id., *«Le chapitre sur l'imamat dans le Tamhīd de Bāqillānī»* in *Le Shi'isme imamite:* travaux du Centre d'Etudes Supérieures Spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1970, 55-69.

(80) Allard M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965.

(81) Amedroz H.F., *«The embassy from Baghdad to the Emperor Basil II»*, in *JRAS*, II (1914) , 915-42.

(82) Badawi 'A.R., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972.

(83) Bouman J., *Le conflit autour du Coran et la solution de Bāqillānī*. Amsterdam 1959.

(84) Brunschvig R., *«L'argumentation d'un théologien musulman du Xe siècle contre le Judaïsme»*, in *Hommage dédié à* Millas-Vallicrosa, Barcelone 1954, I, 225-43.

(85) Caspard R., *Traité de théologie musulmane*, Rome 1987.

(86) Gabrieli Fr., *«at-Tamhīd»*, in *RSO*, XXXIII (1959), 156-7.

(87) Gardet L. et Anawati G., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.

(88) Gimaret D., *Théorie de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

(89) Id., *«Un document majeur pour l'histoire du Kalām: Muǧarrad*

Maqālāt al-Aš'arī d'Ibn Fūrak», in *Arabica*, II (1985).

(90) Graf G., *Die Arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*, Paderborn 1910.

(91) Grunebaum G. E. Von, *A Tenth-Century document of Arabic literary theory and criticism: the sections on poetry of al-Bāqillānī's*, Chicago 1950.

(92) Horten M., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912.

(93) Ibish Y., *The political doctrine of Bāqillānī*, Beyrouth 1966.

(94) Kreamer J., *«I'ǧāz al-Qur'ān»*, in *Orientalia*, XXIII (1945), 202-5.

(95) Laoust H., *La politique de Ġazālī*, Paris 1970.

(96) Maqdisi G., *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam*, Damas 1963.

(97) Massignon L., *La passion d'al-Ḥallāǧ*, Paris 1976.

(98) McCarthy R.J., *The theology of al-Aš'arī*, Beyrouth 1953.

(99) McDermott M., *«A debate between al-Mufīd and al-Bāqillānī*, in *Recherches d'Islamologie:* recueil d'articles offert à G. Anawati et à L. Gardet, Louvain 1977, 223-37.

(100) Paret R., *«al-Bayān»*, in *Der Islam*, XXXV (1960), 151-3.

(101) Rosenthal Fr., *«at-Tamhīd»*. in *Orientalia*, XXVII (1958), 315-6.

(102) Sahas D., *John of Damascus on Islam* (the *«Heresy of the Ishmaelites»)*, Leiden 1972.

(103) Schlumberger G., *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, Paris 1896.

(104) Tritton A.S., *«at-Tamhīd»*, in *JRAS*, 1959, 87.

(105) Watt W.M., *Islamic philosophy and theology*, Edinbourg 1985.

مخطوط «مجموع مبارك»
للبطريرك مكاريوس الثالث الزعيم

الدكتورة سعاد أبو الرّوس سليم*

إنّ المخطوط «مجموع مبارك»، كما دعاه البطريرك مكاريوس الزعيم نفسه، هو جزء أساسيّ من العمل الذي قام به البطريرك في أثناء رحلته الأولى إلى روسيا (١٦٥٢ـ ١٦٥٩). وهو أيضًا نموذج من المخطوطات التي راجت كتابتها منذ زمن بعيد جدًا. وهذا المخطوط في كثير من أجزائه دوّنه البطريرك نفسه، أمّا سائر الأجزاء فقد كُتبت وأضيفت إليه لاحقًا، أو هي من وضع أحد مرافقيه. ففي ختام بعض المقالات، يذكر البطريرك أنّها كُتبت بيده ويؤرّخها. وفي إحداها، يحدّد المكان الذي ترجم فيه المقال: في «سناب» عام ٧١٦٧ لآدم أي ١٦٥٩م. وتقع هذه المدينة على شواطئ تركيا الشماليّة المشرفة على البحر الأسود. ويبدو من حديث البطريرك نفسه، ومن طريقة كتابة المقالات بشكل فوضويّ، أنّ هذا المخطوط كُتب خلال تنقّلات البطريرك وزيارته مختلف كنائس العالم الأرثوذكسيّ في ذلك الزمان. فالمواضيع هي رهن بما يجده من كتب ومخطوطات في حلّه وترحاله. فما إن يبدأ بموضوع إلّا ويكمّل مقالاً آخر على الصفحة نفسها. ثمّ يعود إليه بعد الانتهاء من مقالة أو مقالتين. هدفه، كما يشرحه في الحاشية، هو الاستفادة من جميع المعلومات التي يجدها في الكتب والمخطوطات

* أستاذة في جامعة القدّيس يوسف (بيروت) وفي جامعة البلَمَند.

القديمة ونقلها إلى المؤمنين في الأبرشيّات الإنطاكيّة. فإلى جانب التقائه الملوك والأمراء والبطاركة في البلدان التي زارها ومشاركته في الحياة الدينيّة في تلك البلاد، تابع عمل التنقيب والمطالعة والترجمة. ولم يترك هذا الجانب كلّه لمرافقيه ابنه الشمّاس بولس الزعيم والخوري يوسف المصوّر، مع أنّهما قاما أيضًا بجزء كبير من هذا العمل.

جمع البطريرك بين عدّة أنواع من المؤلّفات الدينيّة. فهنالك مواضيع متكاملة نجدها في هذا المخطوط، كسِيَر القدّيسين الذين من أنطاكية، ومعلومات تاريخيّة عن الكراسي الأربع، والمجامع المسكونيّة وعجائب السيّدة... وإن لم تكن متتابعة في بعض الأحيان. وإلى جانب هذه المواضيع الأساسيّة، نبذات جغرافيّة ومقتطفات من الأفخولوجي وتفسير لبعض الفقرات الإنجيليّة أو الصلوات، وسير قدّيسين متفرّقة وأخبار تاريخيّة متنوّعة. وهذا المخطوط مفهرس في مجموعة المخطوطات الشرقيّة الموجودة في المتحف البريطانيّ (حاليًا في المكتبة البريطانيّة) تحت رقم ٢٨. وترصد هذه الفهرسة ٧٦ موضوعًا، إذ إنّها تفصل بين بعض المواضيع بحسب المناطق أو بحسب المجامع[(١)]. فلدينا مثلًا أسماء القدّيسين الذين شاركوا في المجامع، ولكل مجمع موضوع مستقلّ. وهذا شأن أعمال المجامع والرسائل الملحقة بها. وفي نقل أخبار أبرشيّات الكراسي البطريركيّة الشرقيّة، يكرّس الفهرس لكل منها موضوعًا خاصًّا بها. أمّا المواضيع والأسئلة حول الكهنوت والمعموديّة، فإنّ هذا الفهرس يخصّص بندًا لكلّ سؤال. وحين جمعنا هذه المواضيع تحاشيًا لتشتيتها، حصلنا على ٥٥ موضوعًا موزّعة على الاهتمامات الأساسيّة التالية: مجامع - سير قدّيسين - تاريخ كنسيّ. وقد حلّل الأب جوزيف نصرالله محتوى هذا المخطوط، محدّدًا مواضيعه ومشيرًا إلى النسخ المخطوطة الأخرى التي عالجت هذه المواضيع وإلى

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, pars secunda, p. 40.

ما نشر أو ترجم منها[٢].

سيرة المؤلّف

كانت حياة البطريرك مكاريوس حافلة، لا بالشؤون الأدبيّة والثقافيّة فقط، بل بالشؤون الدينيّة والرعائيّة والسياسيّة أيضًا. فهو يوحنّا ابن الخوري بولس ابن الخوري عبد المسيح الملقّب بالبروطس الزعيم. وُلد في حلب في أواخر القرن السادس عشر من عائلة كهنوتيّة. وتلقّى معظم علومه عن يد والده الخوري بولس، ثمّ في جوار المطران ملاتيوس كرمه، حيث تعمّق في العلوم اللاهوتيّة ودرس اللغات السريانيّة واليونانيّة والتركيّة. ثمّ تزوّج ورُسم كاهنًا. وبعد وفاة زوجته، تنسّك في دير القدّيس سابا حيث أقام حتّى عام ١٦٣٤.

وعندما تبوأ المطران ملاتيوس كرمه السدّة البطريركيّة الإنطاكيّة، باسم البطريرك أفتيمس الثالث، استدعى الراهب يوحنّا من ديره كي يرسمه مطراناً على حلب. إلاّ أنّ البطريرك كرمه توفّي بعد ثمانية أشهر من تنصيبه. فخلفه البطريرك أفتيمس الصاقزي الذي كان زميل الخوري يوحنّا في حلب في تشرين الثاني ١٦٣٥. ورسم البطريرك الجديد الخوري يوحنّا مطرانًا على حلب وأصبح اسمه ملاتيوس. وإلى جانب ذلك، أعطي لقب كاثوليكوس الذي يخوّله حقّ الإشراف على شؤون البطريركيّة، ولقب أكسرخس، أي وكيل على بلاد أمد وأنطاكية. وخلال أسقفيّته على حلب، تابع عمله في مجال الترجمات الدينيّة والأدبيّة، وتابع معاونوه عملهم في النسخ وتجديد الكتب القديمة. وفي هذه الفترة، جمع المطران ملاتيوس الزعيم أخبار القدّيسين من كلّ أنحاء البلاد واستكملها في ما بعد، خلال رحلته إلى بلاد الكرج وروسيّا. وشارك خلال أسقفيته على حلب في استقبال السلطان مراد الرابع الذي

(٢) Nasrallah, Joseph, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Vᵉ au XXᵉ siècle*, vol. IV, t.I (1516 - 1724), Louvain, 1979, p100.

أتى إلى حلب عام ١٦٣٩ استعدادًا للزحف على بغداد[٣]. وفي عام ١٦٤٢، زار الأراضي المقدّسة ودير القدّيس سابا برفقة ستّين شخصًا من حلب. ولدى عودته عن طريق دمشق، قرّر البطريرك أفتيمس أن يرسم الشمّاس بولس الزعيم كاهنًا. وعمل المطران ملاتيوس الزعيم على تحسين إدارة الشؤون الماليّة في أبرشيّة حلب وتمكّن من مساعدة البطريرك أفتيمس بآرائه وبإمداده بالمال لسدّ الديون الماليّة المتراكمة على الكرسيّ الإنطاكيّ. وطلب البطريرك أفتيموس الثالث قبل وفاته أن يُعيَّن ملاتيوس الزعيم خلفًا له[٤]. وأصبح بطريركًا في تشرين الثاني ١٦٤٧ باسم مكاريوس الثالث. وأوّل ما فعله هو أنّه أقام مجمعًا للتباحث في الشؤون الماليّة والعمل على حلّها. فرهن التيجان الثمينة الأربعة والأواني الكنسيّة لسدّ الديون المترتّبة على الكرسيّ الإنطاكيّ. وتابع البطريرك الجديد اهتمامه بالترجمات ونسخ الكتب الدينيّة. وأسّس في البطريركيّة مدرسة إكليريكيّة كان يدرّس فيها مع ابنه اللغات والموادّ الدينيّة.

وفي سنة ١٦٤٨، قام البطريرك مكاريوس بجولة على أبرشيّات الكرسيّ، استهلّها بأبرشيّة صيدا وصور، ثمّ انتقل إلى بيروت حيث انطلق إلى منطقة المتن. وبعد ذلك أبحر من بيروت إلى طرابلس حيث أقام بضعة أيّام، وانصرف منها إلى حلب.

زيارته الأولى إلى روسيا

إلّا أنّ الصعوبات الماليّة لم تكن لتنحلّ بهذه الزيارات. فقرّر البطريرك زيارة الدول الاوروبيّة والروسيّة المعروفة بإيمانها الأرثوذكسيّ. استمرّت هذه الرحلة الأولى من تمّوز ١٦٥٢ إلى نيسان ١٦٥٩. وخلال

(٣) رستم، أسد، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، الجزء الثالث، منشورات النور، بيروت ص ٤٨.

(٤) المعلوف، عيسى إسكندر، مشاهير الملّة: مكاريوس ابن الزعيم الحلبيّ بطريرك أنطاكية وسائر المشرق، مجلّة النعمة، حزيران ١٩١٢، ص ٣٥-٥١.

هذه الرحلة، زار البطريرك ومرافقوه القسطنطينيّة واليونان وبلاد الفلاخ والبغضان (رومانيا ومولدافيا حاليًّا) وبولونيا وبلاد القفقاز. ووصلوا إلى موسكو في عام ١٦٥٥ حيث كان لهم استقبال حافل من البطريرك نيكون والملك ألِكسي وكبار الأمراء والإكليرس. وفي أثناء إقامته في عاصمة البلاد، ساهم، إلى جانب البطريرك نيكون، في الإصلاح الليترجي الذي قام به هذا. فعمل البطريرك نيكون على تنقيح الترجمة السلافيّة الصقلبيّة للكتب الكنسيّة، استنادًا إلى الكتب اليونانيّة التي قدّمها له البطريرك مكاريوس.

وفي مقدّمة كتاب **تكملة الخدمة الإلهيّة** المصحَّح بحسب الأصل اليوناني العربي، والمطبوع في روسيا سنة ١٦٥٥، يوجّه البطريرك نيكون الشكر إلى البطريرك مكاريوس. إلّا أنّ هذا الموضوع، أي مساهمة البطريرك مكاريوس في الإصلاح الليترجي، لا يزال غامضًا ومشكوكًا فيه. ومكث مكاريوس في موسكو ثلاث سنوات تلقّى خلالها الكثير من الهدايا والإحسانات والتقدير. وهذه الأموال والإحسانات التي جمعها ساهمت في تسديد قسم كبير من الديون المترتّبة على الكنائس في تلك الأيّام. فخلال المرحلة الممتدّة من ١٦٢١ إلى ١٦٩١، كانت الدولة العثمانيّة قد فرضت العديد من الضرائب على كنائس الشرق وآثرت عزل البطاركة وتعيينهم للحصول على المزيد من الأموال. وعمل البطريرك مكاريوس، لدى عودته إلى دمشق، على إصلاح الكنائس والأديرة وتعزيز أوضاع الكرسيّ الإنطاكي الماليّة. فوهب الأديرة والكنائس الأيقونات والأواني المقدّسة التي أتى بها من رحلته، كما أنّه زوّد هذه الأديرة بالمخطوطات الثمينة الطقسيّة والعقائديّة التي لا تزال تحمل حواشي تؤكّد رعايته واهتمامه بهذه الأديرة، كدير البلمند ودير سيّدة صيدنايا. وتمكّن بهذه التبرّعات الماليّة أن يساعد العائلات المحتاجة في أيّام المجاعات التي تعرّضت لها البلاد.

زيارته الثانية

إلّا أنّ إقامته في دمشق لم تطل كثيرًا. فما لبث الملك ألكسي أن استدعاه ثانية فوصل إلى موسكو برفقة بطريرك الأسكندريّة بثيسيوس عن طريق آسيا الصغرى، القفقاز والكرج. وكان ملك روسيا قد استدعى بطاركة الإسكندريّة وأورشليم وأنطاكية للنظر في شأن البطريرك نيكون في مجمع عُقد في موسكو عام ١٦٦٦ـ ١٦٦٧. وبعد الكثير من البحث، قرّر المجمع عزل البطريرك نيكون. وكان من أعمال هذا المجمع أنّه أعاد النظر في ترجمة الكتب السلافيّة الصقليبيّة التي كان قد أعدّها وصحّحها البطريرك نيكون، وثبّت ترجمتها. وسنّ الآباء المجتمعون قوانين كثيرة تتعلّق بالإدارة الكنسيّة والعيشة النسكيّة ووضعوا مبادئ وقوانين لحياة الرهبان والراهبات في الأديرة.

وكان للبطريرك مكاريوس دور في إقناع الملك في قضيّة اللباس الكهنوتيّ الذي كان البطريرك نيكون قد اقترحه والذي يقضي باستبدال القبّعة الهرميّة بالقلنسوة التي يرتديها رهبان الجبل المقدّس. واتّخذ البطريرك مكاريوس موقفًا متشددًا من بدعة كانت منتشرة في روسيا في ذلك الزمن. وأنصار تلك البدعة معروفون بالروسيّين القدماء. ورشق المجمع هؤلاء بالحرم. ويتوسّع البطريرك، في كتابه **النحلة**، في الحديث عن هذا المجمع ومقرّراته ومساهمته فيه.

ويبدو أنّ البطريرك المذكور قد أمضى وقتًا طويلًا في بلاد الكرج سنةً ونصف في طريق الذهاب، وما يعادلها تقريبًا في طريق العودة. وكان نتيجة ذلك أنّه تعمّق في أوضاع تلك البلاد الدينيّة وعاداتها. وكانت أخبار الرحلة إلى بلاد الكرج خاتمة ما كتبه الأرشيدياكون بولس عن رحلتي والده البطريرك إلى روسيا. وقد قام الأستاذ بندلي الجوزي بترجمة **الرحلة إلى الكرج** إلى اللغة الروسيّة ويبدو أنّ الأرشيدياكون بولس، ابن البطريرك ومرافقه ومساعده ومدوّن رحلاته، قد توفّي خلال

العودة في تمّوز ١٦٦٩ ودُفن في تفليس عاصمة الكرج(٥).

إنّ عودة البطريرك إلى دمشق لم تكن سهلة، فقد استاءت الدولة العثمانيّة من رحلاته وتغيّبه في روسيا، فأقدمت على عزله هو والبطريرك الإسكندري بثيبوس. إلّا أنّ الملك ألكسي كثّف مساعيه لدى الدولة العثمانيّة لإعادة البطريركين كلّ إلى كرسيّه. وكما في المرّة السابقة، عمل البطريرك على وفاء الديون المترتّبة على البطريركيّة وتابع اهتمامه بالرعايا والأديار والكنائس. وتوفّي مسمومًا في دمشق في ١٢ حزيران ١٦٧٢.

نوع المخطوط

وقد عُرف عن البطريرك مكاريوس الزعيم أنّه كتب العديد من هذه الكتب التي يدعوها «مجموع». ونستطيع أن نذكر، إلى جانب **المجموع المبارك، المجموع اللطيف**، وكتاب **النحلة**...(٦).

وهذا النوع من الكتب نجده في العديد من مكتبات الأديرة والأبرشيّات. فهو يجمع بين المقالات العقائديّة والميامر التي وضعها الآباء وسير القدّيسين ومقتطفات من الصلوات الطقسيّة وأخبار تاريخيّة مختلفة. ولدينا ثلاثة أنواع من المجاميع يمكن تصنيفها في هذا المجال:

- المجاميع ذات الطابع الليترجي، وتحتوي على ميامر لآباء الكنيسة، تقرأ خلال القدّاس الذي يقام في الأعياد السيّديّة ولمناسبات دينيّة أخرى، تحتوي هذه المجاميع أيضًا على سير قدّيسين كتبها قدّيسون آخرون، تقرأ خلال الصلوات والقدّاس الذي يقام يوم عيد كلّ من هؤلاء القدّيسين.
- المجاميع التي يمكن اعتبارها كتبًا خاصّة نسخها أصحابها من مصادر

(٥) المصدر نفسه، تمّوز ١٩١٢، ص ١١٩- ١٣٤.

(٦) Nasrallah, Joseph, «Un manuscrit inconnu du patriarche d'Antioche Macaire Zaim (12 -22 Juin 1672), dans *Proche - Orient Chrétien*, Juillet - septembre 1964, p291 - 306.

مختلفة، لأنّها تناسب مجالات حياتهم الروحيّة، يستعملونها في قراءاتهم الشخصيّة وتأمّلاتهم. وهي تشمل، إلى جانب سير القدّيسين والميامر، مقالات تاريخيّة ومقاطع أدبيّة وشعريّة وصلوات مختلفة وأمثال ووصفات طبيّة. وهذه المجاميع بقيت بعد وفاة أصحابها في الأديرة حيث استُعملت في مجالات القراءة والتعليم.

. المجاميع التي جُمعت صدفة. نلاحظ في بعض الأحيان أنّ فصول بعض المجاميع كُتب بخطوط متنوّعة وعلى نوعيّة ورق مختلفة، ممّا يجعلنا نفترض أنّ هذه الفصول جُمعت من مخطوطات اندثرت وتمكّن الرهبان من المحافظة على أجزاء منها، تمّ تجليدها في ما بعد في كتاب واحد.

ومن الراجح أنّ المخطوط مجموع مبارك هو عبارة عن مخطوط جمعه البطريرك مكاريوس لنفسه من عدّة مصادر وأماكن. ومن الواضح أنّ أجزاء هذا المخطوط الأولى والأخيرة لا تنتمي إلى المخطوط الأصليّ، بل أضيفت إليه أو نُسخت على صفحات بقيت بيضاً في طرفي المخطوط. وبذلك يكون هذا المخطوط ينتمي إلى الفئتين الثانية والثالثة معًا. إنّ بعض أجزاء هذا المخطوط نعود ونجدها في كتب أخرى. فالعمل الأساسيّ الذي قام به مكاريوس في تجميع المقالات وفي ترجمتها تابعه عدد من النسّاخ الذين كانوا يعملون معه في حلب وفي دمشق، وهم الذين نشروا هذه المقالات لتوزيعها على الأديرة والكنائس في الأبرشيّات الإنطاكيّة. والهدف الأساسيّ من هذا العمل هو منفعة المؤمنين في بلادهم.

حواشي المخطوط

ويشير البطريرك، في الحاشية التي كتبها لتأريخ عمله، إلى الخلافات التي قامت بين المؤرّخين ومصنّفي الأخبار في ما يتعلّق ببعض الأسماء والتواريخ. إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من متابعة عمله، وهو، بهذه الحاشية، يعترف بإمكانيّة وجود الأخطاء. لكنّه يطلب من القارئ تصحيحها وعدم إدانته.

ونورد هنا نصّ الحاشية كما أتت على الورقة ١٦٧ (ج) بحرفيّتها:

«كان الفراغ من هذا المجموع المبارك نهار السبت ٢٨ آب المبارك سنة ٧١٦٦ للعالم، وهو بيد الفقير ملاتيوس الإنطاكيّ. واعلم، أيّها الواقف على هذا المجموع، بأنّ المؤرّخين ومصنّفي الأخبار أكثرهم لم يتّفقوا على قول واحد في تواريخ السنين ولا في أسامي الذين يوردوا أخبارهم من الناس والبلاد والأماكن. فإذا رأيت ها هنا اسم هو لاي الأساقفة أو البلاد وكان ذلك الأمر في غير مكان غير اسم فلا تعجب من ذلك. فإنّ ليس هذا الأمر خطيّة هو لأنّه صار بعد تعب أولايك وحرصهم لأنّهم عملوا بحسب قوتهم. فكذلك الفقير أتعبت خاطري كثيرًا جدًّا وأسهرت ناظري في جمع هذه النسخة وغيرها من النسخ التي كتبتها بيدي وعملت بحسب مقدرتي فإذا رأيت يا هذا فيها نقص أو غلط أو سهو فلا تديننا على ذلك. فلكن أنت إن قدرت فاصلحه على التحقيق ولا تحرفه عن معناه. واجتهد أنت واعمل من هذه الأشياء الفاضلة لأنّ الله تعالى لهذا الأمر خلقنا وانتدبنا وخلف لك تذكارًا صالحًا والله تعالى فهو المساعد على هذه الأشياء واترحّم على كاتبه واطلب من الله المغفرة لوالديه والله يغفر لفاعل ذلك ولوالديه. والبركة والنعمة على فاعل ذلك أمين».

بالإضافة إلى هذه الحاشية الختاميّة التقليديّة، يحتوي مخطوط المكتبة البريطانيّة على حاشية أخرى لا علاقة لها بموضوع المخطوط، نُسخت على الصفحتين الأولى والثانية. وهذه الحاشية هي عبارة عن حكم أعطي لرهبان في مدينة طرابلس يرفع عنهم دفع الخراج. أتى هذا الحكم نتيجة احتجاج أو دعوة تقدّم بها هؤلاء على القائمقام علي آغا ومحافظ طرابلس مصطفى باشا أمام المحكمة الشرعيّة. ورغم أنّ قوانين الشرع كانت تُعفي الرهبان من دفع الجزية على أنّهم فقراء «وغير قادرين على الكسب»، كما يقول النصّ، اضطرّ القاضي، نتيجةً لإصرار المحافظ، إلى أن يتبع النهج الشرعيّ. فاستقدم ثلاثة شهود من المسلمين

أكّدوا أنّ الرهبان فقراء لا يعملون ويعيشون من صدقات النصارى. ويذكر هذا النصّ ثلاثة مناصب أساسيّة في الجهاز الإداريّ العثمانيّ لولاية طرابلس في ذلك الزمن.

المنصب الأوّل هو القائمقام الذي يقوم مقام الوالي ويُصدر المراسيم. وهو المسؤول أو الوكيل عن شؤون الولاية. ويشغل هذا المنصب، بحسب النصّ، علي آغا.

والمنصب الثاني هو المحافظ، وهو المنصب الثاني بعد آغا الإنكشاريّة المقيم في القلعة. ويُدعى أيضًا الدزدار. وهو مسؤول عن أمور عسكريّة وعن أمن الولاية. ويظهر في بعض الأحيان أنّ المحافظ شغل منصب الملتزم جباية الضرائب، لما يتطلّب ذلك من قوّة وحزم في ضبط الأمن. ويشغل هذا المنصب في هذه الفترة، بحسب النصّ، مصطفى باشا[٧].

المنصب الثالث هو الحاكم الشرعيّ الذي يقوم بدور كبير في المدينة بحيث إنّه الرقيب الأساسيّ المسؤول عن استقرار المجتمع المدنيّ وحسن سير مؤسّساته. فهو ملجأ الأفراد الذين يسعون إلى استرداد حقوقهم أو رفع ظلم لحق بهم. وهذا هو حال الرهبان الذين التجأوا إليه لرفع ظلامة فرضها عليهم المحافظ والقائمقام، ألا وهي الجزية التي طالما كانوا معفيّين منها[٨].

وهذه الحجّة لمنع الخراج مؤرّخة في أواخر شهر شوّال ١١٠٣هـ، التي تصادف سنة ١٦٩١ مسيحيّة. وخلال هذه الفترة، حكم طرابلس كلّ من محمّد باشا وعلي باشا المدعوّ اللقّيس. وكانت هذه الفترة حافلة بالحروب التي قادها ولاة طرابلس ضدّ آل حمادة. ومن المعلوم أنّ هذه

(٧) زيادة، خالد، الصورة التقليديّة للمجتمع المدني، قراءة منهجيّة في سجلّات محكمة طرابلس الشرعيّة في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، طرابلس، ١٩٨٣، ص ٦٤ـ ٦٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٨.

الحروب كلّفت مناطق الشمال وجبيل والبترون والبقاع الكثير من المآسي والأضرار، وربّما جعلت الولاة يتشدّدون في جباية الضرائب حتّى من الذين تُعفيهم الشريعة من الدفع لتسديد أجور الإنكشاريّة وتغطية تكاليف الحروب. إرتقى هذان الواليان، بعد عزلهما عن ولاية طرابلس، الأوّل إلى منصب كاتب وقائمقام المصدر الأعظم، والثاني شغل منصب الصدر الأعظم(٩).

ونرى في هذا المجال أنّ صعوبات الدولة العثمانيّة الماليّة نتيجة حروبها مع الدول الأوروبيّة في القسم الثاني من القرن السابع عشر جعلتها تفرض المزيد من ضرائب العشور وتتشدّد في استيفاء الجزية من المسيحيّين. تزامن ذلك مع الاضطرابات المحليّة وصراع الإقطاعيّين في جبل لبنان، ممّا أدى بالكثير من السكّان إلى اللجوء إلى الأجزاء الجنوبيّة، في جبل الدروز والشوف والمتن وكسروان. وتتزامن هذه الأوضاع أيضًا مع السفرة الأولى والثانية التي قام بهما البطريرك مكاريوس الثالث إلى روسيا وبلاد شرق أوروبّا للحصول على مساعدات تدعم الوضع الماليّ المتردّي في الكرسيّ الإنطاكيّ.

وفي ما يلي نصّ هذه الحجّة المنسوخة على الصفحات الأولى في المخطوط المبارك:

حاشية في أوّل المخطوط

صورة حجّة منع الخراج:

«سبب تحريره وهو أنّه حضر بمجلس الشرع الشريف ومحفل الحكم المنيف بطرابلس الشام لدى متولّيه مولانا وسيّدنا الحاكم الشرعيّ الموقّع خطّه الكريم أعلاه دام فضله وعلاه بعد أن حضر كلّ من الراهب ميخائيل ولد الياس فرح المطران والراهب الياس الخوري ولد يونس

(٩) شريف، حكمت بك، تاريخ طرابلس الشام من أقدم أزمانها إلى هذه الأيّام. حقّقه وعلّق حواشيه وفهرسه وقدّم له منى حدّاد يكن ومارون عيسى الخوري، طرابلس، ١٩٨٧، ص ١٣٣-١٣٤.

وادّعيا على فخر ال قوان على آغا قايمقام الدستور المكرّم المشير المفخم حضرة مصطفى باشا المحافظ بطرابلس الشام وايالتها يسّر له من الخير ما يشأ. مقرّرين في دعواهم بأنّ المدّعي عليه يطلب منهما ومن أمثالهما الرهبان الفقراء الجزية الشرعيّة عن هذه السنة وأنّ طائفة الرهبان الخدّام في كنيسة طرابلس وبالديورة الكاينة بايالتها من جملة فقراء النصارى الغير قادرين الكسب. وليس لهم عادة من قديم الزمان هم ومن تقدّمهم من الرهبان بإعطاء الجزية وغيرها وأنّهم معافون من ذلك بموجب ما بيدهم من العهد تامّة النبويّة وسالوا من الحاكم الشرعي سواله عن ذلك فسيل فأجاب بالاعتراف من أنّه يطالبهم لكونهم من أهل الذمّة ومن جملة النصارى وأنّه مأمور يأخذ جزية منهم بموجب ما بيده من البراءة السلطانيّة وأبرزها من يده فقرّيت بمسمع من المدعيّين فإذا مضمونها بأنّ الجزية الشرعيّة تؤخذ منهم على الأعلى والأوسط والأدنا مع ترك الفقير الذي لا يقدر على الاكتساب فإنه تلحق بالزمن والمفلوج والمريض ولم يصدّق المدّعي عليه بأنّهم من الفقراء الذين لا قدرة لهم على الكسب فطلب منهم بيان ذلك بالطريق الشرعيّ فأحضروا لدى كلّ من الحاج حسين بن النعمان والسيّد يوسف ابن السيّد إبراهيم ومحمد باسم ابن الفقيه وموصلي آغا الشوباشي فشهدوا بأنّ طايفة الرهبان ليس لهم عادة من قديم الزمان بإعطا الجزية وأنّهم فقراء وليس لهم كسب ولا حرفة وأنّهم يعيشون بصدقات النصارى شهادة صحيحة شرعيّة مقبولة منهم شرعًا فلمّا شهدوا بذلك عرف مولانا الحاكم الشرعيّ المشار إليه المتدعى عليه المأمور بطلب الجزية بأنّ الفقير الغير قادر على الكسب كالزمن والمريض والمفلوج ليس عليه جزية وكذا الراهب الغير مخالط للناس كلّها في كتب الذهب ومنعه من التعرّض لطايفة الرهبان المرقومين بطلب الجزية تعريضًا ومنعًا شرعيًّا أوقعهما بالطريق الشرعي بالالتماس المرعى طلب المدعيون المزبورون من الحاكم الشرعيّ المشار إليه بأن يصدر لهما ولطايفة الرهبان القاطنين بطرابلس وايالتها صكا شرعيًّا ليكون تمسّكًا بيدهم نافعاً لهم من الحال عنه الاحتياج لدى الاحتجاج فسطر

بالطلب في أوايل شهر شوال المبارك من شهور سنة ١١٠٣».

مواضيع المخطوط «مجموع مبارك»

١ ـ (٢ج ـ ٦ج): معرفة استخراج الككلس من سنة ١٧٥٦ إلى ١٧٧٤

البداية: «... بكتابة طبخة تحتوي على معرفة استخراج الككلس أي الدور السنويّ ومعرفة عيد الفصح المقدّس وتوابعه من الأصوام والأعياد في السنين الآتي ذكرها. أوّل ذلك كبيس سنة ٧٢٦٤ لآدم سنة ١٧٥٦ مسيحيّة...»

٢ ـ **فهرسة المخطوط جزء من فهرس المواضيع الموجود في المجموع**

٣ ـ (٦ج ـ ٣٨ج): أخبار القدّيسين الذين في أنطاكية جمعها البطريرك مكاريوس الزعيم

البداية: «بسم الله الواحد القديم الأزليّ السرمديّ إعلم بأنّه لمّا رأيت أنا الفقير مكاريوس بطريرك أنطاكية العظما بأنّ بعض أناس من بلادنا لم يعرفون أسامي وأخبار كلّ القدّيسين...»

٤ ـ (٣٨ظ ـ ٤٦ج): أسماء القدّيسين الذين كانوا في المجامع المسكونيّة السبعة

البداية: «هذه أسامي هولاي القدّيسين الذين كانوا في المجمع الأوّل الذين عرفنا أسامي كراسيهم...»

المجمع الأوّل الورقة ٣٨ظ
المجمع الثاني الورقة ٣٩ظ.
المجمع الثالث الورقة ٤٠ج
المجمع الرابع الورقة ٤٠ظ
المجمع الخامس الورقة ٤٢ظ
المجمع السادس الورقة ٤٣ظ
المجمع السابع ٤٤ظ

٥ ـ (٤٦ج ـ ٥٥ظ): متابعة أخبار القدّيسين الذين من بلادنا ص ٤٦ ج متّصلة مباشرة بالقسم السابق

٦ _ (٥٦ج _ ٦٠ج): سيرة القدّيس أنطونيوس الكبير

البداية: «من أخبار ومناقب الأب الجليل... من جهة أولوجيوس الراهب والمقعد. كان أحد الرهبان من الإسكندريّة اسمه أولوجيوس اتقن هذه الفضيلة التي نصفها هذا الراهب منذ حداثته...» الورقة ٥٦(١)

٧ _ (٦٠ظ _ ٦٤ظ): «جريدة من علم الآباء معلّمي الكنيسة الذين ظهروا من قطبي المشرق والمغرب حسب القرون»

البداية: «منذ صعود ربّنا وسيّدنا يسوع المسيح وهلمّ جرا. وذلك في كلّ جيل من الأجيال منذ عهد السيّد المسيح أي في دور كلّ مِاية سنة. المِاية الأولى بطرس وبولس هامتي رسل المسيح...»

٨ _ (٦٤ظ _ ٦٥ظ): العلماء الروم الذين كتبوا مصنّفات باللغة اليونانيّة يردّون بها على بدع اللاتين

البداية: «... ذكر اسمايهم على ترتيب حروف الفا بيطا. أدريانوس البلغاري أندرونيكوس الكاماتيرس. أندرونيكس دوكاس السغورس أنجلوس...»

٩ _ (٦٦ج _ ٦٧ظ): العلماء الذين فسّروا كتاب الأبوكاليبس رؤيا يوحنّا الرسول الحبيب

البداية: «يوستينس الفيلسوف الشهيد منشاه قرية عمواص من أرض اليهوديّة سامريّ الأصل مشهورًا بالعلوم متنصرًا للنصارى...»

١٠_ (٦٨ج _٧٠ج): من أعمال المجمع الأوّل الملتئم في نيقية وهو من المجامع المقدّسة المسكونيّة

البداية: «من جوابات لاونديوس أسقف قيساريّة الكابادوكيا لذلك الفيلسوف الذي كان يجادل الآباء القدّيسين في المجمع من جانب أريوس الكافر...»

١١_ (٧٠ج _ ٧٠ظ): رسالة هذا المجمع النيقاوي إلى البابا سيلبسترس الجزيل قدره

البداية: «أعلم أنّ هذه الرسالة وجدها أوّلًا سويرس في كتاب قديم

ووجدت أيضًا في أسفار أخر قديمة لكنّها وجدت ناقصة ومحرفة كثيرًا...»

١٢ـ (٧١ج ـ ٧١ظ): من قول الآباء المائة والخمسين في رسالتهم إلى ثاودوسيوس الملك الكبير

البداية: «إنّا في ابتدا كتابنا إليك نشكر الله الذي أقام سلطنة صلاحك لصالح البيع العام ولتثبيت الإيمان الصحيح ثمّ يقولوا فإنّنا حدّدنا أوّلًا الاتّفاق...»

١٣ـ (٧١ظ ـ ٧٣ظ): من أعمال المجمع الثالث المسكونيّ الملتيم في أفسس.

البداية: «من العمل الثاني قال فيلبس قسّيس الكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ ونايبه هكذا إنّا نشكر الثالوث القدّوس المسجود له على أنّه أهّلنا نحن الضعفا الحضور إلى مجمعكم المقدّس...»

١٤ـ (٧٣ظ ـ٧٤ج): الإيضاح من قول كيرلّس

البداية: «إنّ كلمة الله الوحيد لو صار إنسانًا إلّا أنّه مع ذلك استمرّ الاها وكان له جميع ما للآب ما خلا الأبوة. ولمّا كان الروح القدس خاصًّا الذي هو منه وهو فيه ذاتيًّا...»

١٥ـ (٧٤ج ـ ٧٤ج): من رسالة القدّيس كيرلّس بطريرك الإسكندريّة المنفذة إلى يوحنّا بطريرك أنطاكية عن يد بولس اسقف حمص.

البداية: «لا نأذن لأحد من الأحوال أن يزعزع الإيمان المحدود الذي هو دستور الإيمان الموضوع من آبائنا...»

١٦ـ (٧٤ظ ـ ٨٢ج): أخبار ومواقف من المجمع المسكونيّ الرابع

البداية: «من العمل الأوّل عندما تليت أمانة القدّيس كيرلّس صرخت الأساقفة المشارقة والمصريون والمجمع بأسره أنّ لاون هكذا يعتقد وهكذا يؤمن...»

١٧ـ (٨٣ج ـ ١٥١ظ): تأسيس الكراسي البطريركيّة الأربعة

البداية: «إعلم بأنّ هذا الكتاب يشتمل على شرح ووصف علّة كلّ كرسي من كراسي البطاركة الأربعة وكيف صارت هذه المدن الأربعة

كراسي البطاركة...» القسطنطينيّة ٨٣ (٢) - الإسكندريّة ١١٣ (١) - أنطاكية ١٢٢ (١) - أورشليم ١٢٢ (١) - تابع القسطنطينيّة ١٢٢ (٢) - تابع أنطاكية ١٢٨ (٢) - تابع أورشليم ١٤٢ (١) - أخبار عن أنطاكية ١٥٠ (٢) - أخبار عن أورشليم ١٥١ (١)

١٨- (١٥١ظ - ١٥٧ظ): أخبار عن مدينة رومية

البداية: «وما أوردوا المؤرّخين وأصحاب المجامع في وصفها وتكريمها وعن مرتبة البابا بطركها وفي تقسيم حدود أبرشيّتها...»

١٩- (١٥٨ج - ١٥٨ظ): أسامي الكتب الإلهيّة العتيقة والحديثة على حسب طقس النسخ الروميّة الأوّل كتاب الخليقة والثاني الخروج والثالث اللاويين...»

٢٠- (١٥٨ظ - ١٥٩ظ): أخبار مختصرة من أجل بطاركة الإسكندريّة

البداية: «ومدّة مقام كلّ واحد منهم في الكراسي الأوّل مرقص الإنجيليّ وبعده صار حنانيا وأقام اثنين وعشرون سنة...»

٢١- (١٦٠ج - ١٦١ج): سبعة أسئلة وأجوبة عن إنجيل المخلّع

البداية: «فالمسألة الأولى في أي مكان صار هذا العجب الثانية بماذا قال صعد...»

٢٢- (١٦١ج - ١٦١ظ): شرح إنجيل متّى

صفرونيوس فم المسيح

البداية: «بأنّ متّى الإنجيليّ كان عشارًا وكتب بشارة الإنجيل الطاهر باللغة العبرانيّة لأجل الذين كانوا من اليهود مختونين وآمنوا بالمسيح...»

٢٣- (١٦١ظ - ١٦٢ج): العشرة ضربات التي ضرب بها الله المصريّين

البداية: «وكانوا الإسرائيليّين فيما بينهم ولم يصبهم منها شيئًا الضربة الأولى لما حوّل مياههم دما»

٢٤- (١٦٢ج - ١٦٢ظ): قولًا مختصرًا في الكواكب والشمس لبطولوماوس الحكيم

البداية: «قال هذا بطولوماوس بأنّ الكواكب ينقسموا إلى ستّة أقسام في

طقسهم فالقسم الأوّل من الكواكب العليا...»

٢٥ـ (١٦٢ظ ـ ١٦٢ظ): إسم الله تعالى بأربعة حروف عند قبايل متعدّدة

البداية: «إعلم بأنّ قبايل عدّة ذوي لغات كثيرة عندهم اسم الله تعالى بأربعة حروف فقط...»

٢٦ـ (١٦٢ظ ـ ١٦٤ج): تفسير الصلاة الربانيّة أبانا الذي في السماوات

البداية: «هذا تفسير أبونا الذي في السماوات لبعض العلما وهو شرحاً مختصرًا. إنّ الله لكثرة محبّته لنا أهّلنا بأن ندعوه لنا أبا...»

٢٧ـ (١٦٤ج ـ ١٦٤ج): تواريخ عن مدينة أورشليم

البداية: «إعلم بأنّ مبتدا أساس أورشليم كان من ملشيساداق في سنة الفين وثلثة وعشرون للعالم وأقامت هذه مدينة أورشليم في يد المسيحيّين...»

٢٨ـ (١٦٤ج ـ ١٦٤ظ): معلومات عن تسمية وجغرافيّة جبل لبنان.

البداية: «إعلم بأنّ جبل لبنان المدعو فينيكي هو في حدود أرض الموعد من جهة الشمال وهو أعلا من ساير الجبال...»

٢٩ـ (١٦٤ظ ـ ١٦٤ظ): معلومات عن موقع وتسمية جبل حرمون وأرابيا ونهر الأردن

البداية: «إعلم بأنّ أقوام يقولون بأنّ حرمون هو الجبل الذي فوق صهيون وأقواما يقولون بأنّه في جانب جبل لبنان...»

٣٠ـ (١٦٤ظ ـ ١٦٦ج): معلومات عن حجي النبي وداوود النبي ومدن أشخيم في السامرة وصور

البداية: «إعلم بأنّ حجي النبي كان في أيّام داريوس ملك الفرس وهذا فهو الذي أعاد تجديد الهيكل...»

٣١ـ (١٦٦ج ـ ١٦٦ظ): خبر عن متّى الإنجيليّ وعن الملايكة

البداية: «وجدنا في الكتب الروميّة نقل عن القدّيس سمعان الماطافراستيس الذي جمع كلّ أخبار القدّيسين الكاينين على مدار السنة بأنّ الإنجيليّ متّى...»

٣٢ـ (١٦٧ج ـ ١٦٧ج): «حاشية من البطريرك مكاريوس الزعيم يعلن

فيها الانتهاء من العمل وظروف إتمامه...»

البداية: وكان الفراغ من هذا المجموع المبارك نهار السبت ثامن وعشرون من شهر آب المبارك سنة سبعة آلاف ومايه وستة وستين وهو بيد الفقير مكاريوس الإنطاكيّ...»

٣٣ـ (١٦٨ج ـ ١٧٢ج): «خبر القدّيس المعظم في الشهدا نيقيطا»

البداية: «إنّ الملك المحارب للمسيحيّ مكسيميانوس الذي أثار اضطهادًا عظيمًا على المسيحيّين هذا كان له ولدًا محبوبًا وكان متوشحًا بكلّ فضيلة...»

٣٤ـ (١٧٢ج ـ ١٧٤ج): «خبر القدّيس حنانيا الرسول أوّل أساقفة دمشق»

البداية: «بعد صعود سيّدنا يسوع المسيح إلى السما أرسل تلاميذه القدّيسين إلى ساير المسكونة. فأتوا قومًا منهم إلى مدينة دمشق...»

٣٥ـ (١٧٤ج ـ ١٧٩ج): «خبر القدّيس الشهيد فلاسيوس أسقف مدينة سبسطية»

البداية: «هذا المغبوط فلاسيوس كان من مدينة سبسطية أرمينيا من والدين مؤمنين بالمسيح وكان منذ نعومة أضفاره ناسكًا وعابدًا لله وعاملاً للفضائل...»

٣٦ـ (١٧٩ج ـ ١٨٦ج): «شرح ما يجب على المريض أن يعمله لينال الشفا ولاي قدّيس يجب أن يتشفّع حسب مرضه»

جمعها مكاريوس الإنطاكيّ

البداية: «فأوّلاً يجب على المريض أن يعترف لمعلّمه بخطاياه ويضمر بأن يتوب عنها ويعمل هل زيت مقدّس كما أمر الربّ لرسله في الإنجيل الطاهر...»

٣٧ـ (١٨٧ج ـ ١٨٧ج): «شرح الأصوام التي يصومها بعض المسيحيّون غير الأصوام الأربعة المفروضة»

البداية: «إنّ المسيحيّين الذين في المسكونة قد يصومون أيضًا أصوامًا كثيرة غير الأربعة أصوام المفروضة المشهورة الذين هم الصيام

الكبير وصيام الرسل...»

٣٨_ (١٨٨ج _ ١٩٥ج): «خبر أبينا الجليل القدّيس الشهيد إكليمنظس بابا رومية»

البداية: «فهذا المغبوط إكلمنظس كان من مدينة رومية العظما نسبه من جنس الملوك عالمًا جدًّا وحكيمًا كما توضح ذلك أقواله وكتبه...»

٣٩_ (١٩٥ظ _ ١٩٩ظ): «خبر شهادة القدّيس إكليمنظس»

البداية: «إلى ها هنا هي رسالة هذا المغبوط إكليمنظس التي كتبها بيده إلى الرسول يعقوب التي منها يقدر بأنّ يفهم كلّ أحد...»

٤٠_ (١٩٩ظ _ ٢٠٤ظ): «خبر القدّيس أمفيلوشيوس أسقف مدينة أيقونية»

البداية: «هذا أمفيلوشيوس المغبوط والمقدّس من الله ولد من والدَين شريفا حسبهما من بلد الكبادوك وتعلّم الكتب الطاهرة مع الكبير باسيلوس وأغريغوريوس...»

٤١_ (٢٠٤ظ _ ٢٠٧ج): «طقوس رؤساء الكهنة الروم في بلادهم»

البداية: «إعلم بأنّي لمّا كنت الفقير كاتبه في بلاد الغربة فكنت أحبّ دايمًا أن أنظر طقوس إخوتنا البطاركة وساير رؤساء كهنة الروم وكيف سلوكهم في حال صلواتهم...»

٤٢_ (٢٠٧ج _ ٢٠٩ظ): «مدائح مطارنة الكرسي الإنطاكي كما ترتّل في الصلوات مكتوبة بالعربيّة واليونانيّة»

البطريرك مكاريوس

البداية: «إعلم بأنّ لأجل هذا الترتيب رسم التيبيكون بأن يكون في هذه الأيّام بوليخرونيون للمتقدّم أي هذا الشرح الذي أوضحناه أعلاه وهو معدوم في بلادنا...»

٤٣_ (٢١٠ج _ ٢١١ظ): «خبر هامة يوحنّا السابق لمّا وجدوها ثالث دفعة في مدينة قومانة»

البداية: «إعلم بأنّ وجودها أوّلًا لمّا أحظروها الراهبين من يبرود إلى

مدينة حمص ووضعوها هناك في مغارة وعملت عجايبا شتا. . .»

٤٤ـ (٢١٢ج ـ ٢١٩ظ): «خبر القدّيسين المعظّمين في الشهداء أكندينوس وبيغاسيوس وأفتونيوس»

كتبها البطريرك مكاريوس الإنطاكيّ نهار الأربعا خامس كانون الثاني سنة سبعة آلاف ماية وسبعة وستّين للعالم (مكتوب في آخر النصّ)

البداية: «لمّا تملّك سابور على الفرس بمسامحة من الله الذي كان ممثليا من الكفر والقبايح أثار اضطهادًا عظيمًا على المسيحيّين وناد في كلّ مملكته بأنّ كلمن يعبد المسيح. . .»

٤٥ـ (٢١٩ظ ـ ٢٢٠ج): «خبر مختصر عن القدّيس تريفون وعن القدّيس سمعان العاموديّ الحلبيّ ونقل جسده إلى أنطاكية»

البداية: «إعلم بأنّ القدّيس تريفون الشاهد كان من قرية كامصادن من بلد لامبصاكن بقرب بوغاز بحر الأبيض. . .»

٤٦ـ (٢٢١ظ ـ ٢٢٢ظ): رؤوس من الأفخولوجيون غير موجودة في بلادنا

البداية: «إعلم بأنّنا وجدنا أفخولوجيون رومي كبير عظيم وفيه روسا زايدة ليس هي موجودة في الأفخولوجيون الرومي المشهور. . .

الراس الأوّل لتبريك السعف والأغصان يوم أحد الشعانين

الراس الثاني أفشين يقال على تبريك الثمار العنب التين الرمّان

الراس الثالث أفشين لتبريك الحصاد

الراس الرابع أفشين ترتيب صلاة على المزمع بأن يعمله البطريرك إيكونوموس الكبير. . .»

٤٧ـ (٢٢٣ج ـ ٢٢٧ج): شرح من حساب زيجات المسيحيّين

البداية: «إنّ الزيجات الدمويّة العصب لا تجوز بأنقص من الثمانية وجوه لأجل أنّهم من جنس واحد ودم واحد وكذلك الأشابين»

٤٨ـ (٢٢٧ج ـ ٢٢٩ظ): توضيحات عن المعموديّة وعن الكهنوت

البداية: فأمّا المعموديّة المقدّسة فإنّها تصير ميلادًا إلاهيًّا وتجديدًا لنفوسنا. وذلك الإنسان الذي يقتبل من المعموديّة المقدّسة ولدًا

يدعا أبًا روحانيًا. . .»
٤٩_ (٢٢٩ظ _ ٢٣٢ظ): طقس ترتيب كراسي رؤسا كهنة بطريركيّة القسطنطينيّة
البداية: «إعلم بأنّنا قد كنّا كتبنا في غير كتاب ترتيب كراسي رؤسا كهنة بطريرك القسطنطينيّة فلكن كانت تلك النسخ قديمة بحسب ترتيبهم الأوّل وكثير الآن أتغير من كراسي. . .»
٥٠_ (٢٣٢ظ _ ٢٣٩ظ): الرتب الإكليريكيّة في البطريركيّات
البداية: «هذا طقس الكنايس المعظّمة التي للبطاركة الكلّيين القداسة وهو ممّا رتّبوه ووضعوه الابا الكلّيين الغبطة المستقيمين الأمانة من أجل ترتيب الإكليرس المدعوّين بالروميّة أوفقيكيا»
٥١_ (٢٣٩ظ _ ٢٤٠ظ): تفسير أقوال وأمثال من الأناجيل
البداية: «قال الربّ هذا المثل إنسان خرج بالغداة يستأجر فعلة لكرمه فاستأجر أقوامًا في الساعة الأولى بأن يعطيهم اجرة عند المسا كلّ واحد دينار»
٥٢_ (٢٤٠ظ _ ٢٤٢ظ): خبر القدّيس صفرونيوس بطريرك أورشليم عن بولص الرسول
البداية: «كان من قرية في بلد اليهوديّة تدعا جيسخالون ولمّا أحرقوا الروم هذه القرية فبعد ذلك ذهب مع والديه وسكنوا في طرسوس ببلد كيليكيا. . .»
٥٣_ (٢٤٢ج _ ٢٤٢ظ): العجب الذي فعله القدّيس غريغوريوس الثاولوغوس في حياته
البداية: «وذلك بأنّ واحدًا من المسيحيّين الأغنياء الأفاضل قد كانت له أمانة عظيمة في القداسات وكان يكرم الكهنة كثيرًا وأنّه دفع إلى أحد الكهنة العلمانيّين خمسماية دينار. . .»

يلي هذا المجموع بخطّ مختلف وبترقيم مختلف حسب الصفحات التي تتناسب مع الفصل الأوّل أي حساب الككلس.
٥٤_ (**صفحة ١٠_ حتّى صفحة ١٥**): وصفات طبّيّة مختلفة

البداية: «منقول من تذكرة داوود البصير في منافع الحزنبل حزنبل هو كفّ النسر ويقال كفّ الدبّة ويعرف بالكتب القديمة بالمريافلن وقد سحنت الكتب بوصفه...»

٥٥ـ (صفحة ١٦ـ صفحة ٢٩): خبر طبخة الميرون المقدّس منقول عن كتاب تاريخ الشمّاس بولص الأرشيدياكن ابن كير مكاريوس البطريرك الإنطاكيّ الحلبيّ

البداية: «إنّنا بعد ما جمعنا حوابج الميرون المقدّس جميعها إلى سبت الشعانين دقّيناها في الهاون بأجمعها وهي خمس صبخات توضع في طرحيّة ورق كبيرة...»

عبادة الكواكب في بلاد كنعان

الخوري جورج كامل*

١.

حرّمت التوراة على اليهوديّ أن يرفع عينيه إلى السماء، لئلا يُجتذَب إلى عبادتها والسجود للأجرام السماويّة، كالشمس والقمر وجميع «قوّات السماء» أي الكواكب والنجوم[١]. وهي عبادة قد يكون وجدها بين الكنعانيّين عندما دخل «الأرض» أو تأثّر بها في بلاد بابل. يذكرها فيلون الجبيليّ في كلامه على «صفاشمين» (Ζοφασημίν)، الإنسان الذي يتأمّل السماء، كما في قوله إنّ الفينيقيّين الأوائل لم يعترفوا بآلهة سوى الآلهة الطبيعيّة الشمس والقمر والكواكب الأخرى، والعناصر وكلّ ما يتعلّق بها[٢].

(*) أستاذ في علم التاريخ.

(١) تثنية ٤: ١٩؛ ١٧: ٣؛ إرميا ٨: ١ـ ٢؛ ٢ ملوك ٧: ١٦؛ ٢١: ٣؛ ٢٣: ٤ـ ٥؛ ٢ أيّام ٣٣: ٣، ٥؛ أيّوب ٣١: ٢٦ـ ٢٨؛ حكمة ١٣: ١ـ ٣؛

« La persistance de ces cultes astraux est même attestée dans la Michna ABODAH ZARAH (Idôlatrie) III: 3, «Si un homme trouve des objets sur lesquels il y a une représentation du soleil, une représentation de la lune ou une représentation d'un dragon, il doit les jeter dans la mer Morte (littéralement: la mer du sel)», Paul Petit, *La lune, mythes et rites*, Seuil, Paris, 1962, p.135 + (6);

كذلك فإنّ أشعيا ٣: ١٨ يعتبر الزينة التي تدلّ على الشموس والأهلّة (השביסים והשהרנים) محرّمة.

(٢) EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, livre I, «Sources chrétiennes», Cerf, Paris, 1974, I, 10, 2; I, 9, 5 - 29.

هذا ما رآه الكنعانيّ في القبّة السماويّة، كائنات خالدة بعيدة المنال، ممّا يتناسب مع الدين الذي، على خلاف السِحر، يُبنَى على عبادة آلهة لا تخضع لسلطة الإنسان، يقوم هذا الأخير باسترضائها بمحرقات، يعتبر فرفوريوس (Porphyre) أنّها ابتدأت في بلاد النيل. فكانت الأعشاب في البدء تحرق «للآلهة السماويّة» بحجّة أنّها ظهرت إلى الوجود قبل الأشجار والبهائم[٣].

نجد صدى هذه العبادة في إحدى قصص أوغاريت الميثولوجيّة - الطقسيّة، «مولد الآلهة الوسيمة»؛ فبعد إيصال البشرى بولادة «شحر وشلم»[٤] إلى أبيهما البشريّ، يطلب هذا الأخير رفع تقدمة للشمس العظيمة وللكواكب[٥]. كما أنّ اللوحة الطقسيّة المعنونة «د ب ح. ص ف [ن]» (RS 24.643)، أي «ذبيحة صافون»، تدرج في لائحتها الإلهيّة مع آلهة أوغاريت الساميّة والحوريّة كلّ من «أرص. وش م م» (الأرض والسماوات)، «ي ر خ» (القمر)، «ش ف ش» (الشمس)، «ي م» (البحر)[٦].

ومن بين الآلهة التي جعلها القرطاجيّون شاهدة في نصّ المعاهدة التي عقدت بين هنيبعل والمقدونيّين، سنة ٢١٥ ق.م.، ورد ذكر الشمس والقمر والأرض[٧].

---

(٣) *Ibid.*, I, 9, 7 - 11.

(٤) شحر وشلم هما كوكبا السَّحَر والغسق اللذان وُلِدَا لله (إيل) من امرأتيه البشريّتين.

(٥) «ش أ. ع د ب. ل ش ف ش. ر ب ت. و ل ك ب ك ب م. ك ن ت [ ]». VIROLLEAUD, «La naissance des dieux gracieux et beaux», in *Syria*, 14, 1933, Pl. XVIII; A.HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit 1929 - 1939*. Geuthner, Paris, 1963, n° 23; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *Textes ougaritiques*, tome I, Cerf, Paris, 1974, p.376.

(٦) Cf.J.M.TARRAGON, *Le culte à Ugarit*, Cahiers de la revue biblique, 19, J. Gabalda, 1980, p.168; VIROLLEAUD, «Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra», in *Ugaritica*, V, 1968, p. 580

(٧) يوسف حوراني، لبنان في قيم تاريخه، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٢، ص ٨٢؛ S. MOSCATI, *L'épopée des Phéniciens*, Fayard, Paris, 1971, p.194.

ويستشهد أوسابيوس القيصريّ بأفلاطون الذي يعتبر، «برأيه»، أنّ الإغريق الأوائل اقتصرت عبادتهم على الشمس والقمر والأرض والنجوم والسماء، التي تشكّل اليوم آلهة كثيرين من البربر - أي الأغراب ومنهم الفينيقيّين - إذ وجدوها في حركة دائمة فدعوها θεοι (آلهة)، وهي عبارة يونانيّة تشتقّ من θέειν التي تعني جرى وسار[٨]. غير أنّ لفظة «ديو» في أكثر اللغات الأوروبيّة (ومنها θεος اليونانيّة)، كما يعتبر الأب مرتين اليسوعيّ، مأخوذة من اللفظة السنسكريتيّة (لغة الهند القديمة) «ديف» التي تعني «السماء»[٩]. كذلك فإنّ كثير من القبائل البدائيّة يستعمل اسم السماء بلغته للدلالة على إلهه السماويّ[١٠].

وقد حافظ الساميّون الغربيّون على هذه العبادة حتّى زمن متأخّر، رغم تعاقب الدول والثقافات. يذكر رينيه ديسو أنّ «في البقعة التي تمتدّ بين طرابلس وأنطاكية، لا يزال النصيريّون يحتفظون بمجمع حقيقيّ للآلهة وقد أطلقوا عليها أسماء إسلاميّة مستعارة: علي ومحمّد وسلمان الفارسيّ. والحقيقة أنّ هذه الأسماء الثلاثة تمثّل السماء والشمس والقمر. ومع ذلك، فإنّ بعض أنصار هذا المذهب يضعون الشمس على رأس هذه القائمة ويزعمون أنّها ترمز إلى ظهور علي، وهؤلاء يسمّون الشماليّة أو الشمسيّة. أمّا الذين يضعون القمر في أوّل هذه القائمة وينظرون إليه إشارة إلى ظهور علي فيسمّون القمريّة»[١١].

(٨) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 12. 14.

(٩) الأب مرتين اليسوعيّ، **تاريخ لبنان**، ترجمة رشيد الخوري الشرتوني، دار مارون عبّود، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٦٨ + (٦).

(١٠) أنظر ديورانت، **قصّة الحضارة**، م ١، ج ١، ترجمة د. زكي نجيب محمود، نشر الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٠٣.

(١١) ديسو، **العرب في سوريا قبل الإسلام**، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ١٥٠.

لقد كانت النجمة أقدم رمز مكتوب أو مصوّر أشارت إلى السماء أو قوّات السماء، فلُفظت بالسومريّة آنا أو آنو (ANA, ANU) أو رمزت إلى الألوهة فقرئت دينجير (DINGIR) وتُرجمت إلى الأكاديّة بعبارة إلّو (ELLU) التي تعني الضياء[١٢]. لكن، لافتقار النقوش إلى نصوص، لا يمكن مثلًا التأكيد بأنّ النجمة الكبيرة المثمّنة الشعاعات التي وجدت منقوشة منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، على حائط في تليلة غسوّل، في وادي الأردن، تدلّ على ألوهة فلكيّة[١٣]. غير أنّنا نجد نجمة مماثلة في حفريات تل مرديخ - إيلا، مصوّرة على أسطوانة من الخزف (السيراميك) تتوسّط إلاهة أنثى تحمل بيدها الصليب المصريّ «عنخ»، رمز الحياة، وإله للعاصفة قد يكون بعل[١٤]، دالّةً بذلك، إمّا على صفة الألوهيّة التي يتمتّع بها هذا الثنائيّ أو على مثلّث إلهيّ (triade) يتألّف من السماء - النجمة، والأرض - الإلاهة التي تعطي الحياة، وابنهما إله العاصفة.

نجد هذه النجمة أيضًا بين ما خلّفه الفينيقيّون من آثار في كلّ جالياتهم في حوض البحر الأبيض المتوسّط[١٥]، ونلاحظ الشبه الكبير بين نجمة مدينة إيلا المذكورة وتلك المصوّرة على صحنين من البرونز يعودان، بحسب رأي ساباتينو موسكاتي (Sabatino MOSCATI) إلى الفنّ الفينيقيّ[١٦]، واحد في نمرود من أعمال بلاد الرافدين وآخر في

(١٢) Cf.M.ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, P.B.P., 312, Paris, 1979, p.66 + (1).

(١٣) Cf.CAQUOT, *Histoire des religions*, tome 1, Enc. de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, p.308.

(١٤) Cf. P.MATTHIAE, «Empreintes d'un cylindre paléosyrien de Tell Mardikh», in *Syria*, 46, 1969, pp.1 -43, fig. 1 et 3, p.3 et 26.

(١٥) Cf. J.MAZEL, *Avec les Phéniciens*, LAFFONT, Paris, 1977, p.36, 37.

(١٦) MOSCATI, *op.cit.*, p.103

أولمبيا من أعمال اليونان(١٧).

وقد تكون لفظة ἄστρον اليونانيّة (نجم) تتحدّر من اسم عشتروت - عشتر - أسترته (Ἀστάρτη)، خاصّةً أنّ النجمة كانت شعارًا للإلاهة عشتروت المرادفة لأفروديت (Ἀφροδίτη) معبودة الإغريق(١٨). هذا وقد اعتُبرت عشتروت ابنةً للسماء οὐρανὸς (أورانوس)(١٩) وحملت لقب «ملكة السماوات»(٢٠) (מלכת השמים). أمّا في بلاد ما بين النهرين فكان يرمز إليها بكوكب الصبح في الشتاء وكوكب المساء في الصيف(٢١)، وفي القرن التاسع عشر ق.م. ورد اسمها في النقوش الأشوريّة «اشتار»، مرفقًا بعبارة النجمة(٢٢)، وادمجت بها، بعد أفروديت، ڤينوس (الرومانيّة) والزهرة (العربيّة) واعتبرت إلاهة للحبّ الجنسيّ خاصّةً أنّ رمزها «كوكب الزهرة» كان رمزًا جنسيًّا. وعُبدت في «أفقا» (في بلاد جبيل) على صفة نجم(٢٣)، وما زالت لغاية اليوم «عذراء أفقا» تسمّى «السيّده زهره».

لكنّها تحت التأثير المصريّ، حيث أدمجت عشتروت بإيزيس

(١٧) *Ibid.*, p.104, 109 - 110,
«ترجع الصلات بين صور وأولميا - حيث وجدت تحف كثيرة من البرونز الفينيقيّ - إلى أوائل القرن السادس ق.م.»، مَعن عرب، صور حاضرة فينيقيا، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٤.

(١٨) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 10, 31 - 32.

(١٩) *Ibid.*, I, 10, 22.

(٢٠) إرميا ٧: ١٨؛ W.GESENIUS, «מלכה», In *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, BROWN, DRIVER and BRIGGS, Oxford, 1968, p.573.

(٢١) M.-J. LAGRANGE, *Etude sur les religions sémitiques*, 2e édition, Victor LECOFFRE, Paris, 1905, p.137 - 138.

(٢٢) Cf. DEVAUX, «El et Baal, le dieu des Pères et Yahweh», in *Ugaritica*, VI, 1969, p.503 - 504.

(٢٣) أنظر يوسف أوفرد، «في وحدة عشتروت أو عشترت والسيّارة الزهرة»، المشرق، ١٠، ١٩٠٧، ص ٦٠٤-٦٠٥.

وحاطور أصبح القمر شعارًا لها[٢٤]. وربّما لهذا دعيت في شرق الأردن (עשתרת קרנים) (عشتروت قرنايم)[٢٥]، إذ قد يشير القرنان إلى الهلال.

القمر

قد يكون القمر هو الأقدم، بين كلّ «قوّات السماء» التي عبدها الساميّون، رافق الصيّادين والرعاة في تجوالهم، قبل استقرارهم في أراض زراعيّة تنبت الشمس بذارها. والقمر، على خلاف الشمس التي تملك شكلًا ثابتًا لا يتغيّر، يتعرّض لتبدّلات أساسيّة تمسّ كيانه الإلهيّ. فهو يولد وينمو ويكبر ثمّ يغرق في الظلام أو الموت، ليعود إلى الحياة مجدّدًا، لهذا اعتبر مقياسًا زمنيًّا. وما زالت الأمم التي تنتمي إلى ثقافة ودين يعودان إلى حقبة الصيد والرعي تعتمد روزنامة قمريّة.

تشتقّ عبارة «مامي» (mâmi)، أنا أقيس، في اللغة السنسكريتيّة القديمة، من لفظة «مه» (me) التي يشتقّ منها أيضًا اسم القمر «ماس» (mâs)[٢٦]، وكلمة «أَرَخ» العربيّة من يرخ أو أرخ، اسم القمر في اللغة الكنعانيّة، لتعريف الوقت أو للدلالة على فعل تدوين أحداث عبر بها الزمان. أمّا إيزيس، الاسم الذي، بحسب ديودوروس أعطي للقمر في مصر، فهو يعني «العتيقة»، مشيرًا إلى ولادة القمر الأزليّة[٢٧].

نجد القمر في أحد نصوص أوغاريت (RS 19.39, 16) تحت شكل «ي ر خ»، ملحقًا به لقب «ح ج ن»[٢٨] الذي يرد أيضًا في أسطورة كرت

---

(٢٤) Cf.LAGRANGE, *op.cit.*, p.129.

(٢٥) أنظر تكوين ١٤: ٥؛ يشوع ٩: ١٠؛ ١ مكابيّين ٥: ٤٣+.

(٢٦) ELIADE, *op.cit.*, p.139.

(٢٧) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 4

(٢٨) VIROLLEAUD, «Fragments mythologiques et liturgiques», in *Palais royal d'Ugarit*, 5, 1965, p.3 - 4;

(II K 6: 26) بمعنى صوت داخليّ، وحي[٢٩]، وملحقة به عبارة «ل ر ج ت هـ» (RS 24.244, 26) التي تدلّ على اتّجاه نحو موقع ما يدعى «ل ر ج ت»[٣٠]، ومع لفظة «ك س أ» (RS 24.271, A6)[٣١] التي، على مثال شبيهتها العبريّة כסא أو כסה، تعني البدر[٣٢]، ومع «ك ث ي» تحت الشكلين «ي ر خ ك ث ي» (RS 24.246, A 14) و«ي ر خ م ك ث ي» (RS 24.271, A 7)[٣٣] التي يعتبرها كاكو (CAQUOT)، في أحد أبحاثه في مجلّة سيريا (Syria) لقبًا إثنيًّا يدلّ على الكاشيّين، الذين يؤلّفون شعبًا هندو - أوروبيًّا حكم بابل قرونًا من الزمن في وقت ازدهار أوغاريت، خاصّةً أنّه يُذكر في اللوحة الطقسيّة (RS 24.271) قبل «ث ك م ن» المرادف للإله «شوقامونا» (Šuqamuna) حامي السلالة الكاشيّة في بابل[٣٤]. أمّا إذا اعتبرنا لفظة «ك ث ي» ساميّة، فيمكننا عندئذٍ مقارنتها بالكلمة العبريّة כשה التي تعني «اكتسى شحمًا، سمنَ» والعربيّة «كثِيءٌ» أي رجل ممتلئ[٣٥]، فتدلّ بذلك على قمر مكتسٍ، مكتمل.

---

(٢٩) Cf.VIROLLEAUD, «Le roi Keret et son fils (II K), poème de Ras Shamra», in *Syria*, 23, 1942 - 1943, p.2; HERDNER, *CTA*, n° 16; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, p.571 + (V) (ggn).
وفي مزمور ١٦: ٧ب، اعتبرت الكليتان مصدر هذا الوحي.

(٣٠) Cf.VIROLLEAUD, *Ugaritica*, V, 1968, p.565, 570; CAQUOT, «Nouveaux documents ougaritiens», *Syria*, 46, 1969, p.246.

(٣١) VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.580, 584; TARRAGON, *op.cit.*, p.161

(٣٢) قوجمان، مادّة «כסא ,כסה»، في قاموس عبريّ - عربيّ، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٠؛
أنظر أيضًا مثل ٧: ٢٠؛ وفي المزمور ٨١: ٤ ذكرت لفظة כסא، بدر، بموازاة חדש، شهر.

(٣٣) VIROLLEAUD, *op.cit.*, pp.584, 585, 594, 595; HERDNER, CTA, n° 34, l. 19; TARRAGON, *op.cit.*, p.161.

(٣٤) CAQUOT, *op.cit.*, p.263 - 264.

(٣٥) أنظر قوجمان، مادّة «כשה»، في المرجع المذكور؛
GESENIUS, «כשה» in *BDB lex.*, p.505

نجد القمر أيضًا، تحت شكل ياراخ أو إراخ، في تركيب أسماء الأعلام في مدينة ماري(٣٦) حيث يبدو أنّه يدخل في مجمع آلهة الأموريّين(٣٧)، وتحت شكل ירח (يرح) في نقش قره تيبيه الكنعانيّ(٣٨). غير أنّ لفظة ירח في النقوش الكنعانيّة الأخرى لا ترد إلّا بمعنى «شهر»(٣٩).

نقع في أوغاريت على اسم آخر للقمر هو «ن ك ل» (نيكال)، خاصةً في لوائح التقادم الطقسيّة الموضوعة باللغة الحوريّة(٤٠) وهو مشتقّ من اسم الإلاهة السومريّة «نين - غال» (Ningal) أي «الإلاهة العظيمة»(٤١) زوجة سين - كوشوخ (Sin-Kušuḫ)(٤٢) الذي قد يعني «القمر الكاشيّ»، خاصّةً أنّ سين هو إله القمر في بابل. فهل تزوّج القمر نفسه؟ في الواقع، لدينا في أوغاريت لوحة ميثولوجيّة تحكي قصّة زواج القمر «نيكال - إبو» الأنثى من القمر الذكر «ي ر خ»(٤٣)، التي قد تحمل في خلفيّاتها وقائع تزاوج ثقافتين، واحدة رافديّة عبدت الإلاهة نيكال وأخرى ساميّة غربيّة عبدت الإله يارخ. وفي مكتبة إبلا وثائق تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، وهي كناية عن معاجم لغويّة وضعت فيها مفردات سومريّة إلى جانب مرادفاتها الساميّة الإبلائيّة، تشير إلى تزاوج

(٣٦) Cf. CAQUOT, «Remarques sur la langue et le panthéon des Amorites de Mari», extrait des *Annales archéologiques de Syrie*, n 2, tome I, 1951, p.223 - 224.

(٣٧) Ibid., *Hist. des rel.*, p.316.

(٣٨) DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A IV 3. CV 7.

(٣٩) Cf. «ירח» in *Ibid.*, III, S.10.

(٤٠) أنظر النصوص الحوريّة:
RŠ 24.254, 8; 255, 6; 261, 22; 295, 12 in LAROCHE, «Documents hourrites de Ras Shamra» in *Ugaritica*, V, 1968, p.507, 509, 499, 500, 508.

(٤١) PETIT, *op.cit.*, p.129

(٤٢) Ibid., p.541.

(٤٣) Cf. VIROLLEAUD, «Hymne phénicien au dieu Nikal et aux déesses košarôt», in *Syria*, 17, 1936, Pl. XXV; HERDNER, *CTA*, n° 24 (NK); CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, pp.383 - 397.

ثقافيّ سومريّ - إيلاميّ جرى في ذاك العصر في بلاد الساميّين الشماليّين الغربيّين.

ومع الامتداد الآراميّ، انتشرت عبادة الإله سين، حيث أصبح يكرّم في كلّ من أور وحران وبابل[٤٤]. نجده مثلاً، في منتصف القرن الثامن قبل الميلاد، على نصب الملك בר רכב (برّ ركوب) الآراميّ في زنجرلي، مصوّرًا بشكل هلال مع عبارة מראי בעלחרן التي تعني «ربّي بعل حرّان»[٤٥]. وقد دعي في المنطقة نفسها بالاسم الرافدي نيكال، حيث ورد في نقش نيراب[٤٦]، إلى جانب القمر الآراميّ שהר (سهر) وابنه נשך (نوسكو)[٤٧] وباسم נכר (نيكار)[٤٨] الذي ليس سوى تحريف لفظيّ لنيكال.

غير أنّ الملفت للانتباه هو هذا المزج بين رمزيّ الخصب، الهلال وقرني الثور أو البقرة، الذي جعل رمزًا للإلاهة المصريّة حاطور والرافدية عشتار[٤٩] والكنعانيّة عشترت، ممّا جعل القمر، كما تشير إلى ذلك الميثولوجيا الأوغاريتيّة، يرتبط بالإخصاب[٥٠]. ففي مصر حيث دعي القمر إيزيس، زُيّن بقرنين رمزًا للشكل الذي يأخذه إبّان نموّه، وللعجلة التي كرّسها له المصريّون[٥١].

---

(٤٤) الحوت، في طريق الميثولوجيا عند العرب، طبعة ثانية، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ٩٥.

(٤٥) DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 218.

(٤٦) تقع نيراب على بعد ٧ كلم إلى الجنوب الشرقيّ لمدينة حلب.

(٤٧) DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 225, 9; 226, 9.
نجد اسم القمر الآراميّ שהר أيضًا في:
Ibid. 202 B 24; 225, 2; 226, 1; 258, 5; 259, 4.

(٤٨) Cf. *Ibid.*, 222 A 10.

(٤٩) Cf. ELIADE, *op.cit.*, pp.145 - 147.

(٥٠) PETIT, *op.cit.*, p.130; HERDNER, *CTA*, n° 24 (NK) 22; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER, *op.cit.*, p393 + (S).

(٥١) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 9, 4.

الشمس

لقد كان حلول الزراعة محلّ الصيد عاملاً هامًّا في حلول الشمس كسيّد أعظم للسماء محلّ القمر[٥٢]. فأصبح باستطاعة الإنسان السامي، بعد استقراره، التأمّل بالشمس ومراقبة ارتباطها بنموّ المزروعات وتتابع الفصول؛ فهي التي تحيي البذار المدفونة في الأرض وتغوص في عالم الأموات كلّ ليلة، دون أن يمسّها الموت، فتُنهض معها مَن تشاء. نتحسّس حضورها المحيي هذا في كلام القدّيس أقليمندس الرومانيّ[٥٣]، عن القيامة التي رمز إليها بالليل الذي ينام والنهار الذي يستيقظ، وبالبذار التي تسقط في الأرض فتنحلّ ثمّ تقوم بعناية الربّ العظيمة، وبـ«العجيبة الغريبة»، بحسب تعبيره، التي حصلت في البلاد الشرقيّة وهي موت وانبعاث طير الفينيق الذي يطير إلى هيكل الشمس في هيليوپوليس[٥٤].

نقرأ اسم الشمس «سيفيش» (Sipiš) التي تدعى في السومريّة «أوتو» (UTU) في وثائق مدينة إيلا التي تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، حيث كانت تعتبر مع الإلهين آدا وكورا أو مع آدا وكاكاب[٥٥]، كافلةً للمعاهدات الدوليّة والقرارات الهامّة[٥٦]. وكأنّ عناصر الطبيعة، الشمس، الرياح والكواكب تضمن بحضورها الدائم تحقيق العدالة

(٥٢) لقد غدت الشمس رمزًا للإله الأعظم في غالب الثقافات السامية المستقرّة، أنظر ديسو، **المرجع المذكور**، ص ١٤١ـ ١٤٢.

(٥٣) القدّيس أقليمندس الرومانيّ هو أحد آباء الكنيسة الكبار، كان أسقفًا لروما من سنة ٩٢ حتّى سنة ١٠١م.

(٥٤) هيليوپوليس لفظة يونانيّة تعني «مدينة الشمس»؛ أنظر الياس معوّض، الآباء الرسوليّون، سلسلة آباء الكنيسة، ١، منشورات النور، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣٤ـ ٣٥.

(٥٥) آدا هو إله العاصفة هدد ـ بعل. أمّا الإلاهة كورا فقد تكون مرادفة لكاكاب (الكوكب أو النجمة).

(٥٦) Cf. G. PETTINATO, *Ebla un impero inciso nell 'argilla*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1979, p.268.

والحقّ، فلا يغيب عن عيونها الساهرة أيّ متمرّد أو خائن.

نجد هذا الحضور الساهر للشمس في نشيد أخناتون فرعون مصر (١٣٧٢ـ ١٣٥٤ ق.م.) للإله الأوحد آتون، قرص الشمس، الذي قد يكون من أصل شرقيّ، ربّما حوريّ، أُدخِلَ بلاد النيل بتأثير من امرأة فرعون الحوريّة وهو يعني بلغتها «الأب»، ممّا يتماشى مع الصفات المعطاة له في النشيد(٥٧).

أمّا في نصوص أوغاريت فعبارة «إن ـ أت ن» الحوريّة ترادف «إل ـ إب» الكنعانيّة التي تعني «إيل ـ الأب» أو «الإله الأب»(٥٨). وقد تحوّل اسم الإله إيل، أو «هيل» بحسب رأي الأب مرتين اليسوعيّ الذي يستشهد بسزفيوس إلى هيليوس اليونانيّ الذي يعني الشمس. من هنا يعتبر هذا الأخير في شرحه لديوان ورجيل المعروف بالأشعار الإينيّة أنّ الجميع في تلك الجهّات (السوريّة) يعبدون الشمس(٥٩).

تعتبر الشمس في لغة أوغاريت أنثى، على مثال شمس العرب، وتُسمّى «ش ف ش»، وهي تظهر في النصوص الطقسيّة والتقويّة بشكل أكثف ممّا تظهر في الميثولوجيا. ففي اللوحة (RS 24.251) التي لا يُمكن التشويه فيها من كنه مجمل النصّ، تبدو الشمس كأنّها، مع معاونيها الآلهة، تجني الحمّة أو السمّ، لتبدّد الغيوم الضخمة التي تحوم فوق وجه الأرض. ثمّ تتّجه إلى مدينتها «أزد» التي تدعى «ع ر. ق د م» أي «مدينة المشرق»(٦٠).

أوّل ما يستنتج من هذه اللوحة، هو أنّ الشمس، شفش، تشكّل الشخصيّة الرئيسة، بينما لا تشكّل الآلهة: إيل، حورون، بعل، داجان،

---

(٥٧) Cf. Irmgard WOLDERING, *Egypte*, trad. Louise SERVICEN, L'art dans le monde, ALBIN MICHEL, Paris, 1982, p.118 - 119.

(٥٨) LAROCHE, *Ug*., V, p.523, n° 2 et p.524.

(٥٩) مرتين اليسوعيّ، المرجع المذكور، ص ٣٥٨+ (٢).

(٦٠) Cf. VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.p.574 - 580.

عنت، عثترت، يارخ، رشف، إلخ . . . سوى آلهة ثانويّة تلعب، بحسب ترجمة ڤيرولّو للنصّ، دور المعاونين. ثمّ إنّ مدينتها «أزد» المدعوّة «ع ر. ق د م»، تشير إلى وجهة الإشراق. وقد أُدمج بالشمس، كلّ من الآلهة الرئيسة في «مجامع آلهة» (panthéons) الساميّين الشماليّين الغربيّين، فكانت وجهة مذابحهم تبنى باتّجاه مشرق الشمس. وما تزال الهندسة القديمة للكنائس الشرقيّة ملتزمة بهذا الاتّجاه. وانطلاقًا من وقفة المؤمن الساميّ الغربيّ في معبده نفهم سبب تسمية الجهّات الأربع على النحو التالي: «קדם» وباللهجة اللبنانيّة «قدّام» تعني «أمام» و«شرق»، أي الجهّة التي أمام وجه المؤمن. و«ימין» (يمين) تعني «الجهة اليمنَى» و«الجنوب»، فإذا كان وجه المؤمن باتّجاه الشرق تصبح يمناه ناحية الجنوب. أمّا الشمال فيقع إلى يسار المؤمن، من هذا المنطلق تدلّ اللغة اللبنانيّة المحكيّة إلى اليسار بلفظة «شمال».

نقع في أوغاريت على نصّ آخر[٦١] (RŠ 24.244) هو بمثابة رقية موجّهة خاصّة للشمس، مؤلّفة من لازمة وأحد عشر مقطعًا يرد فيها ذكر بعض آلهة أوغاريت مع أماكن إقامتها. أمّا الشخصيّة التي تلعب دور الوسيط بين البشر والشمس فهي ابنتها «أمّ. ف ح ل. ف ح ل ت»، يترجم ڤيرولّو اسمها بـ«أمّ الفحل، الفرسة» la mère de l'étalon, la) cavale)[٦٢]. ويعتبر أندره كاكو (André CAQUOT) في بحث له في مجلّة سيريا (Syria) أنّها قد تماثل خيل الشمس الواردة في ٢ ملوك ٢٣ : ١١ وفي بلاد ما بين النهرين حيث كان يطلق على خيل «شمش» أسماء علم. فكانت مهمّة الابنة أن تكون صلة الوصل بين إنسان يريد اتّقاء سمّ الأفعى والشمس، فتعمل هذه الأخيرة بدورها على إيصال الدعاء إلى أماكن سُكنى الآلهة الواردة أسماؤها في النصّ[٦٣]. هذا لأنّ الشمس تستطيع الوصول بأشعّتها إلى جميع أنحاء العالم، حتّى إلى أعماق

(٦١) Ibid., n° 7, p.p.564 - 574.

(٦٢) CAQUOT, *Syria*, 46, 1969, p.242.

(٦٣) Cf. *Ibid*., p.242 - 243.

الجحيم! ويمكنها بالتالي أن تتّصل بعالم الآلهة.

يُلفت النظر هنا إلى المركبة الناريّة التي صعد فيها إيليّا التشبي إلى السماء[٦٤]. كأنّها وسيلة النقل إلى الشمس حيث مكان الخلود. هذا ما توحيه لنا نيران المركبة وفحوى الاعتقاد بأنّ إيليّا ما زال حيًّا.

نقرأ اسم شفش أيضًا، في السطر الثاني عشر من الوجه الأوّل للائحة بأسماء بعض الآلهة (RS 24.246, A, 12)، ملحقةً به لفظة «ف ج ر»[٦٥] التي قد تعني ذبيحة، أو ربّما «جسد» إذا قورنت باللفظة الآراميّة **פגרא** (فجرا).

هذا ما نجده في لوحات أوغاريت الطقسيّة والتقويّة. إلّا أنّ شفش في النصوص الميثولوجيّة والأسطوريّة لا تلعب أكثر من دور الشمس الطبيعيّة. إنّها «الشمس» بكلّ معنى الكلمة أكثر ممّا هي إلاهة بمفهومنا للألوهة. حمّلتها الميثولوجيا لقب «ن ر ت. إ ل م»، نيّرة الآلهة أو النيّرة الإلهيّة، فكانت وسيطة التفاهم بين الآلهة. ولأنّها تغوص كلّ ليلة في باطن الأرض، حيث مثوى الأموات، عرفت «الرفائيم»، أي الأخيلة، وهي أشباح الموتى المتألّهة. ولهذا السبب عينه كان بإمكانها أن تعيد عند شروقها الصباحيّ، إلى عالم الأحياء، الإله الذي ابتلعه الموت، كما تحيي البذار التي دفنت في الأرض. وكأنّ الإيمان العتيق بقيامة الأجساد سيرتكز على تأمّل الإنسان بعمل الشمس المحيي والمخصب في الطبيعة.

أمّا في النقوش الكنعانيّة فنجد رسمًا مؤلّفًا من أسطوانة شمسيّة وسط قرني القمر، كدلالة إلى الألوهة، كالذي يظهر على قطعة التمثال المكتشف في الصرفند (القرن السادس أو الخامس ق.م.) وعلى الرسم المكتشف في «في» جنوب طرابلس (الحقبة الفارسيّة)، أو ضمن

---

(٦٤) أنظر ٢ ملوك ٢: ١١.

(٦٥) VIROLLEAUD, *op.cit.*, p.594 - 595.

التصاوير على صحن البرونز العائد إلى أولمبيا على منضدة حيث تُسكب عليه تقدمات تدلّ إلى الألوهة والخصب، أو على الختم الذي يحمل اسم «أبي - بعل» نُقش على رأس صولجان يحمله إنسان بيده اليسرى بينما بيده اليمنى يعطي البركة(٦٦) ويظهر بشكل كثيف في نقوش مدينة قرطاجة والمستوطنات الفينيقيّة الأخرى في أفريقيا الشماليّة(٦٧).

تعتبر الشمس في النصوص الكنعانيّة والآراميّة ذَكَرًا وتدعى שמש (شمش). نجدها في أحد نقوش قره تيبيه الكنعانيّة، التي تعود إلى العام ٧٢٠ ق.م.(٦٨) إلى جانب الإلهين בעל שמם (بعل السموات) وאל קן ארץ (إيل خالق أو مالك الأرض)، حيث تدعى שמש עלם أي الشمس الأبديّة. هذا ما يبدو لأوّل وهلة، خاصّة أنّ واو العطف تجمع بين هؤلاء الآلهة الثلاثة. غير أنّي أعتقد أنّ בעל שמם، سيّد السماوات، هو نفسه אל קן ארץ، الإله الذي يملك الأرض، وقد أعطي لقب שמש עלם، الشمس الأبديّة، تُضاف إليه عبارة וכל דר בן אלם، أي «وكلّ جماعة، أو ذرّيّة، بني الآلهة». خاصّةً أنّ سنخونياتن يذكر في الكوسموغونيا الفينيقيّة أنّ جينوس وجينيا (Γένος και Γενεάν)، أوّل سكّان فينيقيا، عندما حلّ جفاف عظيم، «رفعا أيديهما نحو السماء، بدعاء للشمس، لأنهما اعتبراه إلهًا والسيّد الأوحد للسماء، فسمّياه بعل شمين (βεελσάμην) الذي يعني لدى الفينيقيّين سيّد السماء، ولدى الإغريق زوس»(٦٩).

وفي نهاية نصّ قره تيبيه المذكور، يبتغي أزتود، صاحب النقش،

---

(٦٦) MOSCATI, *op.cit.*, p.85 - 86, fig. 8, p.91, fig. 11, p.109, fig. 22, p.113 - 114, fig. 26.

(٦٧) MAZEL, *op.cit.*, p.193.

(٦٨) أنظر كميل البستاني، النصوص الفينيقيّة في قره تيبيه، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٦ـ ٢٨، ٩٠؛
Cf. DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A III 19.

(٦٩) EUSÈBE, *op.cit.*, I, 10, 7.

أن يستمرّ اسمه للأبد، على مثال اسم الشمس والقمر(٧٠). غير أنّه لا يؤكّد ألوهيّتهما بخلاف سنخونياتن وديودورس.

يرد هذا المثلّث الإلهيّ نفسه، مضافةً إليه مجموعة الآلهة، في نقش آراميّ لـ«زكير» (זכר) ملك حماه ولعش، على الشكل التالي: «בעל שמין ואל [...] ושמש ושהר [...] ואלהי שמי[ן ואלה]י ארק»(٧١). أي «سيّد السماوات وإيل أو الإله [مالك الأرض (؟)] والشمس والقمر وآلهة السما[وات وآلهـ]ـة الأرض».

أمّا النقش الآراميّ، الذي اكتشف في Kesecek köyü في آسيا الصغرى والذي يعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد، فنجد فيه تأليهًا واضحًا لهذين النيّرين، وقد جعل القمر قبل الشمس(٧٢) على خلاف ما نجده في النقوش الأخرى. هل يعود ذلك لأهمّيّة عبادة القمر لدى الآراميّين، مع العلم أنّ النصّ الآراميّ السابق (KAI 202 B 23 - 26) يقدّم الشمس على القمر؟ من الواضح جدًّا الشبه بين نقش قره تبيه الكنعانيّ وزكير الآراميّ حيث يبدو أنّ هذا الأخير يتأثّر إلى حدّ بعيد بالعبادة الكنعانيّة، التي قدّمت الشمس على القمر. بينما حافظ هذا النقش الأخير على أهمّيّة القمر كالمعبود الأوّل لشعب آراميّ ما يزال محافظًا على ثقافة بدويّة.

أمّا التأليه الواضح للشمس שמש فنجده ضمن إطار الثقافة الهلّينيستيّة: كأن نقرأ مثلًا في النصّ الآراميّ - اليونانيّ: דכרנא טבא למלכו בר שמישי מחוזא די קריב מן עבדא [ה]דן לשמש אלהא הגרא ΛI על חו[ה]י לעלם(٧٣). أي ذكر صالح لملكيون بن شميشي من

---

(٧٠) «שם אותה יבן לעלם כם שם שמש וירח»
DONNER-RÖLLIG, *KAI*, 26 A IV 2 - 3 et CV 6 - 7.

(٧١) *Ibid.*, 202 B 23 - 26.

(٧٢) «שהר ושמש»
Ibid., 258, 5.

(٧٣) DU BUISSON, «Un bilingue araméen-grec de l'époque parthe à Doura-Europos». in *Syria*, 19, 1938, p.147 - 148.

محوزا الذي قرّب من هذا العمل للإله شمش مئة دينار عن حياته للأبد.

وفي أوائل القرن الخامس قبل الميلاد رفع نونوس (NONNOS) صلاةً للشمس إلاهة صور، المدمجة بملقرت ـ هرقل، قائلاً: «يا ملك النار ومبدأ العالم هرقل أستروقيتون أيّها الشمس المنظّم الأزلي لحياة البشر أنت الذي تدور جميع الأقطاب بقرصك المحرق وترجع في دائرة الاثني عشر شهرًا من السنة ابنة الزمن. فمن عجلتك ينزل العمر وتتكوّن الشبيبة والشيخوخة معًا وبميلاد سام تصدر صورة مثلّثة للقمر المحسن الذي ليس له أمّ. بل من نيرانك المتلألئة يشعل نيرانه المنعكسة عندما يجمع في كرة قرني ثور متعوجين. أنت عين الهواء الذي تنيره وفي عجلتك التي تجرّها أربعة رؤوس تأتي بالشتاء بعد الخريف وبالصيف عقب الربيع. وإذا ما هجمت على الليل بأنوارك يهرب عن عرشه متى ظهر نورك المفضّض وبشّرت بالنور رؤوس خيلك الجامحة من ضرب سوطك. إنّ مرجة السماء الواسعة بعد أن تكون مظلمة قبل إشراق لهيبك تترصّع عند ظهور ضيائك بكواكب أكثر لمعانًا. وإذا تبلّلت بمياه الأوقيانوس الشرقيّ حرّكت ندى شعرك الخصيب ونثرت مطرًا غزيرًا وفرّقت على الأرض المخصبة شراب الندى الوطنيّ وإذا صبّيت في الأثلام المولدة مواهب كرس تنمي وتسمّن السنابل تحت قرصك. يسمّونك بعل عند الفرات وأمون في ليبية وآبيس في النيل وكرون في بلاد العربيّة ويوبتير (المشتري) في أشور وعلى هيكلك المعطّر يأتي الطير فينيق بعد آلاف من السنين حاملاً بمخالبه المعوجّة أغصانًا طيّبة الرائحة. وعند نهاية حياته يجدّد مبدأها هو بنفسه ويولد نفسه بمفرده، فهو صورة الزمن الذي يستأنف ويتجدّد. ينعتق من شيخوخته ويتّخذ من اللهيب حياة جديدة. أنت بيون الذي يخفّف الألم أو الأيتر الموشيّ المدعو أستروقيتون لأنّ قمصانك المرصّعة بالنجوم تنير السماء في ظلمة الليل. أعرني أذنًا صاغية واستجب لصلاتي»(٧٤)

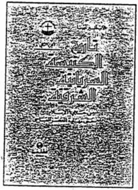
---

(٧٤) مرتين اليسوعيّ، المرجع المذكور، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١ وهو ترجمة للنصّ اليونانيّ الوارد في: NONNOS DE PANNOPOLIS, *Les dionysiaques*, XL, 369 - 410.

تأتي هذه الصلاة في ختام البحث حول ألوهيّة الشمس، لتجمع فيها كلّ ما قيل على هذا النيّر العظيم. إذ نقع على صورة المركبة الناريّة والخيل وقرص الشمس داخل قرني الثور وعلاقة الشمس بالأخصاب وقصّة قيامة طير الفينيق رمز تجدّد الحياة... وفي الختام، أعتقد أنّ النجمة، دينجر (الألوهة)، آنو (السماء) أو إلّو (الضياء)، أو النجمة الكنعانيّة المثمّنة الإشعاعات كانت تشير إلى الشمس ممّا يجعلها أوّل رمز للألوهة في الثقافات المستقرّة، استمرّت فكانت عرش الإله الأوّل الذي توارثته آلهة شعوب بلاد كنعان.

صدر حديثًا عن دار المشرق









مملكة هُرمُز العربيّة المستقلّة
أو
بلاد السواحل والجزائر

إبراهيم خوزي *

نشأت في منطقة الخليج العربيّ وبحر عُمان مملكة أو سلطنة عربيّة مستقلّة، بلغت أوج ازدهارها في القرن السابع الهجريّ/ الثالث عشر الميلاديّ وما بعده، وشملت(**):

١ - ساحل الخليج العربيّ الشرقيّ، وعلى امتداده، قسمًا من ساحل بحر عمان الشماليّ حتّى السند

٢ - وساحل الخليج العربيّ الغربيّ، وعلى امتداده، جانبًا من ساحل بحر عمان حتّى رأس الحدّ

٣ - وجميع الجزر الواقعة بين ساحلَي الخليج الشرقيّ والغربيّ، أو مقابل ساحل بحر عمان بين رأس مسندم ورأس الحدّ.

وبقيت تلك المملكة مستقلّة عمليًّا، طوال وجودها، تفتدي حرّيّة تصرّفها بدفع مبلغ من المال، يسمّى إتاوةً أو «مُقرّرًا»، لكلّ سلطة تقوم في داخل البرّ المجاور لها، وتثبّت أركانها فيه ردحًا من الزمن، ممّا جعل بعض الباحثين يظنّون، خطأً، أنّها كانت، نظريًّا، ملحقة بالحاكم المسيطر على مقربة منها.

(*) باحث ومؤلّف في علوم الجغرافية عند العرب - دمشق.

(**) أطلب الخرائط في آخر المقال.

كذلك، قامت، طوال وجودها أيضًا، بدور الوسيط التجاريّ العالميّ بين الشرق الأقصى، خاصّة الصين، والشرق الأوسط، خاصّة الهند، من جهة، وبين بلدان حوضة البحر المتوسّط الشرقيّة، لا سيّما سورية ولبنان، والبلدان الأوروبيّة من جهة ثانية. فَجَنَتْ أرباحًا طائلة، وجمعت ثروة ضخمة، مكّنتاها من تجهيز قوّة مسلّحة احتياطيّة رادعة، سمحت لها بإفشال محاولات القضاء على استقلالها طوال ثلاثة قرون ونيّف.

فما هي هذه المملكة؟ وما هو اتّساعها الأرضيّ؟ وما هو دورها في التجارة الدوليّة بين المحيط الهنديّ والبحر المتوسّط؟ هذا ما سوف نستعرضه بإيجاز بعد إعطاء نبذة مقتضبة عن جذورها التاريخيّة القديمة.

أوّلًا ـ مملكة هُرمُز وجذورها التاريخيّة القديمة

في البدء، قامت مدينة هرمز، عاصمة المملكة الأولى، على البرّ، على رأس جون نهر أنامِيس (ميناب)، ثمّ انتقلت إلى جزيرة جرون أو زرون، وأُطلق اسم هرمز العتيقة أو القديمة أو الساحليّة على المدينة الأصليّة، واسم هرمز الجديدة على المدينة المنشأة حديثًا. ودعيت مملكة هرمز سلطنة هرمز، أو، بحسب الأزمنة، بلاد السواحل أو بلاد السواحل والجزائر أو البلدان البحريّة، وأحيانًا «المعبر» بلا تمييز بينها وبين المعبر القريب من سرنديب أو سيلان، أو هرمز أو هراميز باختصار، كما عند أحمد بن ماجد. ووردت جميع تلك التسميات في المصادر الإسلاميّة والفارسيّة. أمّا المصنّفون العرب، فتحدّثوا عنها أيضًا. ونحن نذكر منهم على سبيل المثال الشريف الأدريسي المتوفّى ٥٦٠ هـ/ ١١٦٤م)، وياقوت الحمويّ (متوفّى ٦٢٧ هـ/ ١٢٢٩م)، وأبا الفداء (٧٣٢ هـ/ ١٣٣١م)، وابن بطوطة (٧٧٩ هـ/ ١٣٧٧م).

فقد جاء في **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**[1] «ومن مدن كرمان،

(١) الطبعة الإيطاليّة، ص ٤٣٦/ ٢ ـ ١١ .

مدينة هرمز الساحليّة... وهي فرضة كرمان. وهي في ذاتها مدينة كبيرة، كثيرة العمارة، كثيرة النخل، حارّة جدًّا. ويُزرع بنواحيها الكمّون الكثير، والنيلج الذي إليه المنتهى في الطيب، المضروب به المثل. ويتجهّز به منها إلى كلّ الآفاق. ومدينة هرمز على خليج يسمّى الجير... تدخل فيه السفن من البحر إلى المدينة».

وتضمّن **معجم البلدان** ما يلي(٢): «هرمز... مدينة في البحر، إليها خور، وهي على ضفّة ذلك البحر... وهي فرضة كرمان. إليها تُوْفَأ المراكب، ومنها تُنقل أمتعة الهند إلى كرمان وسجستان وخراسان. ومن الناس مَن يسمّيها هرموز، بزيادة الواو».

وذكر **تقويم البلدان**(٣) أنّ «هرموز فرضة كرمان. وهي مدينة كبيرة، كثيرة النخل، شديدة الحرّ. وأخبرني مَن رآها في زماننا هذا أنّ هرموز العتيقة خربت من غارات التتر، وأنّ أهلها انتقلوا عنها إلى جزيرة في البحر، تسمّى زرون. وهي جزيرة قريبة إلى البرّ، غربي هرموز العتيقة. ولم يبقَ بهرموز العتيقة إلّا قليل من أطراف الناس. وزرون قبالة عمان... ومن هرموز إلى أوّل حدّ فارس نحو سبع مراحل. ومن المشترك: هرموز مدينة بأقصى كرمان، يدخل إليها المراكب من بحر الهند في خليج».

ووُصِفَت هرمز في رحلة ابن بطّوطة، **تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، وقيل عنها فيها(٤): «وهرمز مدينة على ساحل البحر وتسمّى أيضًا موغ أستان، وتقابلها في البحر هرمز الجديدة. وبينهما في البحر ثلاثة فراسخ. ووصلنا إلى هرمز الجديدة، وهي جزيرة مدينتها تسمّى جرون... وهي مدينة حسنة كبيرة، لها أسواق حافلة، وهي مرسى الهند والسند. ومنها تحمل سلع الهند إلى العراقين وفارس

(٢) طبعة صادر، ج ٥، ص ٤٠٢، س ١٧ـ ٢٥ .
(٣) طبعة ١٨٤٠، ص ٣٣٩/ ١ـ ٥ .
(٤) طبعة بيروت، ص ١٩/٢٨٠ إلى ٩/٢٨١ .

وخراسان. وهذه المدينة سكنى السلطان. والجزيرة التي فيها المدينة مسيرة يوم، وأكثرها سباخ وجبال ملح، وهو الملح الداراني، ومنه يصنعون الأواني المزيّنة والمنارات التي يضعون السرج عليها. وطعامهم السمك والتمر المجلوب إليهم من البصرة وعمان... وللماء في الجزيرة قيمة. وبها عيون ماء وصهاريج مصنوعة يجتمع فيها ماء المطر. وهي على بعد من المدينة».

ويمكن تتبّع تاريخ هرمز إلى عصر بطلميوس، وحتّى إلى زمن إسكندر ذي القرنين. فأريانُس، المؤرّخ اليونانيّ الشهير، ألّف كتابًا عنوانه حملة إسكندر المقدونيّ الحربيّة (L'Anabasis). قال فيه إنّ نيارُخُس، أمير بحر الإسكندر، أرسى مراكب أسطوله في مصبّ نهر أناميس (ميناب) في بلاد تدعى هَرموزيا (Harmozeia) قبل أن يتوغّل في الخليج العربيّ، ويستكشفه في طريقه، وهو ذاهب إلى سوس في الشمال. كذلك ذكر بطلميوس مدينة هرمز باسمها في جغرافيّته: Ἁρμουζα πόλις'. وزارها في عهدٍ أقرب منّا رحّالةٌ أوربيّون كثر، منهم ماركو بولو، وأودوريك، ونيكيتين. كلّ ذلك يدلّ على أنّ هرمز قديمة، وأنّ أهمّيّتها استرعت الانتباه على مرّ العصور، وتطوّرت على مدى ألفي سنة، من أيّام الإسكندر إلى القرن السابع عشر حتّى أصبحت مملكة مستقلّة تضمّ أصقاعًا متباعدة، ورقعة أرضيّة واسعة في البرّ والبحر.

ثانيًا ـ اتّساع مملكة هرمز في البرّ والبحر

ضمّت مملكة هرمز أراضي شاسعة متّصلة بالبرّ القارّيّ أو منفصلة عنه وموزّعة في الخليج العربيّ أو مقابل ساحل سلطنة عمان الحاليّة، عبّرت عنها أحسنَ تعبير تسميتُها «بلاد السواحل والجزائر»، لأنّها أبانت أنّها تمتلك سواحل الخليج وساحل كرمان حتّى السند، مع واجهة عمان البحريّة الحاليّة، يضاف إليها جميعًا جزرٌ كبيرة وصغيرة، معمورة أو خالية من البشر، منتشرة في اليمّ بين الساحلين الشرقيّ والغربيّ، على مقربة أو على بعد منهما.

وقد لخّص دُوارْتِيه بَرْبُوسَه هذا الوضع تلخيصًا جيّدًا في كتابه القيّم، المسمّى كتاب دوارته بربوسه، نترجمه حرفيًّا لأهمّيّته البالغة. قال[٥]:

آ ـ مملكة هرمز في جزيرة العرب

«بعد صور، يتوالى العديد من القرى المسلمة الصغيرة على طول ساحل بحر الهند في جزيرة العرب. ويقطن في الداخل، خلف الساحل، العديد من القبائل العربيّة. ويستمرّ وضع الساحل والداخل البشريّ على هذه الحال حتّى رأس الحدّ، الذي تبدأ عنده مملكة هرمز وسلطنتها. وهنا تقوم قلعة تعود إلى ملك هرمز، وتسمّى قلعة صور. وينعطف الشاطئ بعدها، ويأخذ بالاتّجاه نحو موقع جزيرة هرمز.

وتكثر القرى والحصون التابعة لسلطان هرمز على الساحل العربيّ[٦]، وتدوم حتّى مدخل الخليج. ويسيطر هذا السلطان على العديد من المعاقل والمدن، وعلى الكثير من الجزر التي تقع في الخليج المذكور، على مقربة من الجانب العربيّ، ويتوطّنها مسلمون من عِلّيّة القوم. ويعيّن فيها ولاة وجباة تجبي له الضرائب. وتتعاقب تلك المدن على الوجه التالي:

أوّلًا قلهات. وهي مدينة مسلمة كبيرة، منازلها رائعة وحسنة

(٥) ج ١، ص ٦٧ـ ٨٧ و ٩٠ـ ١٠٥ـ ودوارته بربوسه كان موظّفًا في الإدارة البرتغاليّة في الهند من عام ١٥٠٠ إلى عام ١٥١٧، وقد نُشر كتابه مترجمًا إلى الإيطاليّة في البندقيّة سنة ١٥٦٣، ونشر بالبرتغاليّة عن إحدى مخطوطاته سنة ١٨١٣، كما نشر بالإنكليزيّة سنة ١٩١٨ ترجمه منسل لونغورث ديمس، نائب رئيس الجمعيّة الآسيويّة الملكيّة والمعهد الملكيّ للأنتروبولوجية. وديمس معروف في الأوساط العلميّة ويحترم رأيه ويؤخذ بحواشيه لأنّه خبير في بحر الهند وتاريخه، وهو أحد القائلين بأنّ سلطنة هرمز عربيّة، في حين يقول الإيرانيّون إنّها فارسيّة.

(٦) كانت السلطنة المسمّاة سلطنة هرمز إمارة عربيّة مرتبطة، في تلك الحقبة، بمملكة فارس الصفويّة الحديثة العهد. وكانت تمتدّ على ساحل جزيرة العرب من حدود حضرموت إلى عمان، فمضيق هرمز، فجنوبي الخليج (حاشية للمترجم ديمس).

البناء، ويقيم فيها العديد من أصحاب الحوانيت وتجّار الجملة وغيرهم من الأثرياء.

تليها، بعد تجاوزها، مدينة أخرى تسمّى طيبي. وهي ليست كبيرة جدًّا. لكن لديها مياه وافرة تقصدها السفن الجارية في تلك البحار لتستعذب منها.

ثمّ مدينة أخرى على الساحل، ليست بعيدة جدًّا، تدعى القريات، يعمرها أناس أثرياء يروّجون لسلع تجارتُها مزدهرة. وهنا في أماكن قريبة منها، تكثر الأغذية والخيول الممتازة جدًّا، التي تربّى فيها، ويأتي مسلمو جزيرة هرمز لشرائها وأخذها لأنفسهم أو لتصديرها إلى الهند.

ومتى تجاوز المرء مدينة القريات، يصل إلى مدينة أخرى يسمّونها «إيتم»[٧]، فيها قلعة لسلطان هرمز.

وبعد هذه القلعة مباشرة، تقوم مدينة تدعى مسقط، يسكن فيها كثير من أصحاب المكانة الرفيعة، وتتميّز بتجارتها العظيمة وبمصايد سمكها الواسعة إلى أقصى حدّ، التي يصاد منها سمك وافر وكبير يملّح ويجفّف. وتباع هذه الأسماك إلى بلدان عديدة.

وبعد المرور بمسقط، والاستمرار بالاتّجاه نحو جزيرة هرمز، تصادف، على الساحل، مدينة أخرى، يقال لها صحار، تليها مدينة أخرى تسمّى «التارسكة»[٨]، فيها قلعة رائعة عائدة إلى سلطان هرمز، الذي يحتفظ بها ليتمكّن من الانطلاق منها لقمع ثورة الأماكن الأخرى عليه.

ثمّ تأتي قلعة تدعى «مايل»[٧] بعد قلعة التارسكة، وتليها قرية صغيرة تسمّى خورفكان تحيط بها بساتين ومزارع كثيرة يمتلكها مسلمون من عليّة القوم، يتنزّهون فيها، ويجنون ثمارها ومحاصيلها.

---

(٧) لم يتوصّل الباحثون العرب ولا المستشرقون إلى تحديد مقابلها على ساحل عُمان.

(٨) هكذا كُتب إملاءها بعضُ المستشرقين.

ومتى تعدّى المرء قرية خورفكان، يصل إلى قرية تدعى جلفار، يقطن فيها قوم أثرياء وبحّارة ماهرون وتجّار جملة. وقربها تقع مصايد سمك واسعة جدًّا، تكثر فيها مغاصات اللؤلؤ الصغير والكبير. ويأتي إليها مسلمو جزيرة هرمز لشراء اللؤلؤ وحمله إلى الهند وإلى بلدان عديدة أخرى. وتدرّ تجارة جلفار واردات هائلة على سلطان هرمز، الذي يجني دخلًا عظيمًا من جميع المراكز البشريّة الأخرى أيضًا.

وتتوزّع قرى أخرى على طول الساحل وراء خورفكان، منها قرية رأس الخيمة التي تقع خلفها كلبا. وفي هذه الأخيرة، أشاد سلطان هرمز قلعة لحماية ممتلكاته، لأنّ مسلمين كثرًا شبيهين بالأعراب الخاضعين لحكم إسماعيل شاه يعيشون في أراضي ممتدّة في الداخل وراء أراضيه، وينطلقون منها، فيغيرون على قراه، ويقاتلونها، ويخرجون عن طاعته».

ب ـ مملكة هرموز في فارس

«ويمتلك سلطان هرمز نفسه قرى عديدة وأراضي عامرة، على طول ساحل فارس. وسوف أستعرضها هنا إفراديًّا، ثمّ أتحدّث عن جزيرة هرمز، وعن المدينة القائمة فيها وعن السلطان وعاداته.

فعلى ساحل فارس، المتّجه نحو الهند، يسيطر سلطان هرمز على مدينة هامّة تسمّى بيام[٩]، أهلها قوم جلّة. وهي مُركز ولاته الذين يجمعون له منها واردات ضخمة. وتليها مدينة أخرى تقع على الساحل أيضًا، وتدعى ديفكسار[٩]، ثمّ مدينة أخرى تعرف باسم سكيون[٩].

وتعقبها، على الساحل أيضًا قرى صغيرة كثيرة، منها نابند، التي تحمل منها سفن صغيرة، تدعى طرادة، كمّيّات كبيرة من الماء العذب، وتنقلها إلى جزيرة هرمز لتزويد مدينتها بمياه الشرب، لأنّ هذه الجزيرة محرومة منها. كذلك، لا بدّ أن يحمل إلى هرمز من نابند ومن محالّ أخرى، شتّى أنواع الأغذية واللحوم والثمار، وأن تعرض فيها بكمّيّات

(٩) النقاش طويل ومسهب حول هذه الأسماء والأسماء التالية، لا لزوم لذكره هنا الآن.

وافرة. وتأتي بلدة غاندا بعدها. ومن هنا تتتابع محالّ كثيرة، يمتلكها سلطان هرمز، أعني. . . (هنا تذكر ١٣ محلّة تتوزّع على ساحل جزيرة العرب من البحرين إلى شطّ العرب، وعلى ساحل فارس من شطّ العرب إلى لنجا). وتنتشر بين هذه المحالّ قرى أخرى تجارتها نشيطة رغم صغرها. ولن أشرحها هنا لأنّي لم أحصل على أخبار موثوقة عنها. فأكتفي بالقول إنّها جميعها عامرة وأهلها أثرياء، وأنّ تجّارًا مليئين يقيمون بينهم.

ويمتلك سلطان هرمز قلاعًا كثيرة أيضًا، يستخدمها في الدفاع عن سلطنته من ناحية البرّ. وجميعها على الساحل الفارسيّ، مزوّدة جيّدًا بمقادير كبيرة من اللحم والقمح والشعير وشتّى الثمار والأعناب والتمور المعروفة في تلك الأماكن. وبشرة جميع الناس جميلة في تلك المحالّ رجالًا ونساءً، وهم مهذّبون. ويرتدون ثيابًا طويلة قطنيّة وحريريّة، وثيابًا أخرى مصبوغة بالقرمز ومصنوعة من الوبر. وكلّ هذه الأراضي غنيّة جدًّا».

جـ ـ جزر مملكة هرمز

«تقع الجزيرة الحاليّة التي تقوم عليها مدينة هرمز بين ساحلَي جزيرة العرب وفارس، عند مدخل الخليج العربيّ. وتنتشر في هذا الخليج جزر كثيرة يمتلكها سلطان هرمز، وتخضع لحكمه. وهي التالية:

أوّلًا قشم، وهي جزيرة كبيرة، خصبة، يؤخذ منها إلى هرمز الكثير من الفواكه الطازجة والأعشاب الطبّيّة والعطريّة. وتضمّ أرضها قرى كبيرة.

ثمّ جزيرة أخرى تدعى هندرابي، وأخرى بوشير، ولارك، وطمب، وفرور. وتأتي بعد جزيرة فرور جزيرة كبرى تسمّى البحرين، يقيم فيها تجّار كثر وأناس أجلاء غيرهم. وموقع هذه الجزيرة جيّد في وسط الخليج، فتقصدها سفن عديدة حاملة إليها كمّيّات كبيرة من السلع.

ويُعثَر في المياه حولها على كثير من اللؤلؤ الصغير والكبير، الممتاز أيضًا. ويعنى تجّار البحرين أنفسهم بالغوص على هذه اللآلئ، ويجنون منه أرباحًا طائلة. ويأخذ سلطان هرمز من البحرين مقادير ضخمة من الواردات والضرائب. ويجيء إليها تجّار هرمز لشراء اللآلئ الصغيرة والكبيرة، وينقلونها إلى الهند، ويبيعونها هناك، ويربحون كثيرًا من هذه المبيعات. ويقصد هؤلاء التجّار مملكة نارسنغا وأرجاء جزيرة العرب وفارس لشراء اللآلئ أيضًا. ويعثر على هذه اللآلئ وعلى الصغير منها في جميع أنحاء الخليج من البحرين إلى جانب هرمز الداخليّ. إلّا أنّها تتوفّر بكثرة في البحرين».

د ـ مدينة هرمز العظيمة

«إذا عبر المرء مضيق هرمز متوغّلًا في الخليج، وجد قرب مدخله جزيرة صغيرة الحجم (جرون)، تقوم عليها مدينة هرمز التي لا تبدو كبيرة بقدر ما هي جميلة، بمنازلها الشامخة المبنيّة بالحجر والملاط، المسطّحة السقوف، والكثيرة النوافذ. ولتحاشي حرّ هذه الجزيرة الشديد، شيّدت جميع بيوتها بطريقة تجعل الهواء يندفع عند اللزوم من طوابقها العليا إلى السفلى. وموقع هذه المدينة جيّد جدًّا. وفيها شوارع وكثير من الساحات العامّة. وينتصب بجوارها تلّ فيه ملح وبعض الكبريت. ويشكّل الملح كتلًا تضاهي الصخور الكبيرة في تلال جَلْمَدَة. ويسمّى هذا الملح الملح الهنديّ، يؤخذ مباشرة عن وجه الأرض، عندما يكون ناصع البياض وناعمًا.

ونشتري جميع السفن القادمة إلى هرمز هذا الملح لحفظ توازنها، لأنّه سلعة ثمينة مطلوبة في أماكن عديدة. وتجّار هذه المدينة عرب وفرس. ويتكلّم الفرس اللغة العربيّة ولغة أخرى تسمّى الفارسيّة. وهم طوال القامة بحسن وبهاء، وصحّة وأناقة، رجالًا ونساءً. وهم شجعان ويعيشون في رخاء، ومسلمون يرفعون عاليًا شأن الإسلام. لكنّهم يتساهلون في عدّة أمور، حتّى إنّهم يقتنون غلمانًا لأغراض بغيضة.

ويجيدون الموسيقى، ولديهم آلات عزف متنوّعة. أمّا العرب، فبشرتهم داكنة وهم أقرب إلى السمرة.

ويقطن تجّار أثرياء في مدينة هرمز. وفيها كثير من المراكب الكبيرة جدًّا. ولها ميناء جيّد جدًّا، يتاجر بشتّى أنواع البضائع المحمولة إليه من جهات عديدة. ويقايضها بسلع كثيرة جدًّا من أرجاء الهند ويَستورد تجّارُها التوابل بأنواعها/ ، وأصنافًا أخرى أي الفلفل، وكبش القرنفل، والزنجبيل، وحبّ الهيل، والألوة، والصندل، وخشب البرازيل، والأهليلج، والتمر الهنديّ، والزعفران، والنيلة، والشمع والحديد والسكّر والأرزّ (بمقادير هائلة) وجوز الهند، وكمّيّات وافرة من الحجارة الكريمة، والخزف، واللبان. ويجنون أرباحًا طائلة من بيع جميع هذه السلع. وعندهم أيضًا كثير من أكيِسة كمباية وشول ودابول. ويجلبون من البنغال موسلين سنباقوس رفيعًا، وهو قطنيّ رقيق جدًّا ومرغوب جدًّا عندهم لصنع العمائم والقمصان. ويحمل إليهم من عدن النحاس والزئبق والزنجفر وماء الورد والثياب المطرَّزة والتفتة وقماش الوبر. ويأتيهم من ممتلكات إسماعيل شاه مقادير كثيرة من الحرير والمسك الجيّد جدًّا وراوند بابل. وتزوّدهم البحرين وجلفار باللآلئ الصغيرة والكبيرة، ومدن جزيرة العرب بكثير من الخيول التي ينقلونها إلى الهند بأعداد كبيرة، تبلغ ألف حصان وألفين في بعض السنين، يباع الواحد بحوالي ثلاثة أو أربعة آلاف كروزيروس، حسب الطلب عليها. وتوسق السفن، الناقلة الخيول، بكمّيّات وافرة من التمور والزبيب والملح والكبريت، واللآلئ الصغيرة الخام المرغوبة عند مسلمي نارسنغا.

ويخرج مسلمو مدينة هرمز مرتدين جلابيب القطن الناصعة البياض، الرقيقة جدًّا والطويلة، وتحتها سراويل القطن. ويلبسون أيضًا ثيابًا حريريّة نفيسة وغيرها من الخملات المصبوغة بالقرمز. ويتمنطقون بالمآزر ويحملون فوقها خناجرهم المعقوفة المزيّنة بدقّة بالذهب والفضّة حسب منزلة الشخص. ويحملون أيضًا تروسًا عريضة مستديرة ومغطّاة

بالحرير الناعم، ويمسكون بأيديهم أقواسًا تركيّة ملوّنة بألوان رائعة (لها أوتار حرير) يرمون بها رميات بعيدة جدًّا. ويصنعون هذه الأقواس من خشب مصقول بالبرنيق ومن قرن الجاموس. ويحمل بعضهم فؤوسًا صغيرة ودبابيس حديد لها أشكال متنوّعة، مزخرفة بالرسوم الدمشقيّة المتموّجة المنمنمة.

وأمثال هؤلاء الرجال أثرياء ومهذّبون ولهم أناقة. ويولون لباسهم عناية فائقة. وكذلك غذاؤهم الذي يبهر جيّدًا جدًّا ويتوفّر بكثرة، ويشمل اللحم وخبز القمح والأرزّ الجيّد جدًّا، والمحفوظات المتنوّعة، والفواكه الطازجة، والتفّاح والرمّان والدرّاق وكمّيّات كبيرة من المشمش والتين واللوز والعنب والبطّيخ، والفجل، وخضار السلطة التي لها مثيل في إسبانية، وأنواع التمور والثمار غير المعروفة في إسبانية. وهم يشربون خمرة العنب سرًّا، لأنّ دينهم يحظّر شربها. ويمزجون ماء شربهم بقليل من صمغ المصطكى، ويضعونه في مكان بارد، ويستعملون طرقًا عديدة لتبريده وحفظه باردًا.

ويأخذ هؤلاء النبلاء والتجّار الكبار معهم حيثما يذهبون، على الطرقات، وفي الأماكن العامّة أو الشوارع، غلامًا يعمل في خدمتهم، ويحمل برميل ماء صغيرًا (كيغ) أو قنّينة ماء مزخرفة بالفضّة، يظهرونها في العرض والاستعراض وفي طريقة حياتهم المترفة. وتكره النساء هذه الفئة من الناس كرهًا عظيمًا، لأنّ معظمهم يصطحب معه عبيدًا من غلمان الخصيان ويضّجع معهم.

ويمتلك هؤلاء المسلمون من أصحاب المناصب الرفيعة منازل ريفيّة على البرّ الرئيس، يذهبون إليها بخاصّة في فصل الصيف، ويلهون فيها.

ومدينة هرمز غنيّة إلى أقصى حدّ، ومزوّدة جيّدًا بشتّى أصناف الطعام، إلّا أنّ الحياة فيها غالية جدًّا، لأنّ كلّ شيء يأتيها من خارجها، أي من جزيرة العرب وفارس ومن أماكن أخرى توصل إليها جميع

الحاجات بسرعة. ولا يمكن أخذ شيء من الجزيرة ذاتها (جرون) ما عدا الملح.

وحتّى ماء الشرب يجلب إليها من خارجها، من الجزر الرئيسة ومن الجزر القريبة منها، نقلاً بسفن صغيرة يسمّونها طرادات، كما قلت من قبل. وتكثر في ساحاتها العامّة جميع الأغذية والحطب (يحمل إليها من الخارج أيضًا). وتباع جميع السلع موزونة بأسعار محدّدة بقواعد دقيقة جدًّا. ويجازى بصرامة شديدة كلّ مَن لا يفي الميزان ويخالف الأسعار المفروضة والأوامر المعطاة بشأنها. ويبيعون اللحم مطبوخًا أو مسلوقًا أو مشويًّا وبالوزن، وكذلك أصناف الطعام الأخرى. ويعدّ الطعام بحسب الأصول وبنظافة، حتّى إنّ أناسًا كثيرين لا يطبخون في بيوتهم، بل يشترون غذاءهم من البازار.

وفي مدينة هرمز يقيم سلطانها على الدوام وفي أحد القصور الكبيرة التي يمتلكها قرب البحر، والمقامة على أحد الرؤوس الطبيعيّة. ويحتفظ بكنوزه فيه. ويعيّن ولاته وجباة ضرائبه في مدن ساحل فارس ومدن ساحل جزيرة العرب وفي جزر الخليج العائدة لسلطنته، مثلما أشرت من قبل. وللسلطان في مدينة هرمز والٍ عامّ يحكمها ويحافظ على تطبيق القانون فيها. وهو أعلى من جميع ولاة السلطنة الآخرين، ويأمرهم.

ويحتفظ هذا الوالي العامّ بالسلطان على مقربة منه في القصر المذكور، ضمن حصن مخصّص لهما. ولا يحكم السلطان من هذا الحصن، ولا يعرف شيئًا عن السلطنة، لكنّه يُخدَم جيّدًا ويُحرس جيّدًا. أمّا إذا أراد السلطان أن يتدخّل في شؤون الحكم والخزينة، أو رغب في الحصول على حرّيّته، فإنّه يُنقل من الحصن، ويُقضى على بصره، ويوضع في منزل خاصّ هو وزوجته وأنجاله إن كان له أولاد، ويُبتلى ببليّة عظيمة، ولا يقدّم له سوى الطعام. ثمّ يؤخذ شابّ من الأسرة المالكة، مثل نجله أو شقيقه أو ابن أخيه أو أحقّ أنسبائه بالملك،

ويوضع في الحصن والقصور المشار إليها سابقًا، ويصبح سلطان هرمز الجديد، لكي يتسنّى للولاة أن ينظّموا السلطنة ويحكموها باسمه بلا نزاع وبسلام تامّ. ومتى كبر باقي ورثة السلطان، وبلغوا سنًّا تخوّلهم تسلّم زمام الأمور، يأخذ الوالي العامّ كلّ مَن تراوده نفسه منهم بالتدخّل في شؤون السلطنة، ويقضي على بصره، ويضعه في منزل فاقدي الرؤية، الذي يحوي باستمرار ما يتراوح بين عشرة واثني عشر من السلاطين العميان. ويخشى كلّ سلطان وهو في السلطنة أن يلقى المصير ذاته. ويظلّ رجال مسلّحون، مشاة وخيّالة، يراقبون السلطان ويحرسونه، ويُدفع لهم مرتّبات ضخمة. ويذهبون إلى البلاط مدجّجين بالسلاح على الدوام. ويُرسَل بعضهم قيّمين على مناطق السلطنة على البرّ الرئيس متى اقتضت الحاجة.

وتُسَكُّ عملة ذهبيّة وفضّيّة في مدينة هرمز. وتسمّى العملة الذهبيّة الأشرفيّ. وهي مستديرة مثل عملتنا. وتسبك من الذهب الجيّد جدًّا، وتنقش أحرف عربيّة على وجهيها، وتساوي حوالي ثلاثمائة رِيس. ومعظم العملة الذهبيّة أنصافُ أشرفيّ، يعادل النصف منها مائة وخمسين ريس. أمّا العملة الفضّيّة، فمتطاولة مثل حبّة الفاصوليا، وقد نُقشت أحرف عربيّة على وجهيها، وتساوي القطعة الواحدة منها حوالي ثلاثة فنتمات، ويسمّونها تنغا، وفضّتها نقيّة جدًّا. والعملتان الذهبيّة والفضّيّة متوفّرتان بكثرة في مدينة هرمز، حتّى إنّ أصحاب السفن القادمة إليها محمّلةً بالسلع، يستطيعون أن يقبضوا ثمن بضائعهم بهما، وأن يشتروا بهما الخيول وغيرها ممّا يريدون حمله معهم، وأن يأخذوا معهم ما يزيد من النقود إلى الهند لأنّها متداولة فيها وقيمتها عالية هناك».

ثالثًا ـ دور مملكة هرمز في التجارة الدوليّة بين المحيط الهنديّ والبحر المتوسّط

إستعملت بلدان البحر المتوسّط التوابل، لا سيّما الفلفل، منذ القرن الثالث قبل الميلاد، في عهد البطالسة. وكانت تتلقّاها من عرب جزيرة العرب دون أن تعرف مصدرها الحقيقيّ. وفي زمن الأمبراطوريّة الرومانيّة، كانت المراكب، بعدد يبلغ سنويًّا الـ١٢٠ مركبًا بحسب إسترابون، تغادر مصر، وتسلك البحر الأحمر الحالي، ذاهبة إلى ملبار، لتجلب الفلفل من هذه المقاطعة الهنديّة إلى القلزم أو القصير، ثمّ تنقله القوافل إلى داخل مصر ليستهلك محليًّا أو يصدّر من الإسكندريّة إلى روما. كذلك نشطت طريق الهند عبر الخليج العربيّ في أيّام أذينة وزوجته زنوبيا. وكانت السفن تقطع الخليج، وتذهب إلى خاركس في العراق، وتصعد في نهر الفرات، ثمّ تنقل حمولتها بالقوافل إلى تدمر، فدمشق أو حلب، ومنهما إلى طرابلس الشام أو جزيرة أرواد.

وفي القرن الثاني عشر الميلاديّ/ السادس الهجريّ، برزت أهمّيّة الخليج العربيّ في إيصال التوابل وغيرها من السلع إلى البصرة، فحلب، فمدينة طرابلس الشام. وقد ذكر أحمد بن ماجد في كتاب **الفوائد**(١٠) أنه ولج في ثلاثة مراكب من هرموز إلى جدّة وكانت حمولة الواحد منها تزيد على ألف بهار. وهذا يعني أنّ مملكة هرمز كانت تنشّط طريق الخليج بصورة أساسيّة، وطريق البحر الأحمر أحيانًا.

وهكذا أصبح البحر الأحمر والخليج العربيّ على مرّ الأيّام طريقي ما اصطلح على تسميته «التوابل المتوسّطيّة» التي تقابلها «توابل الطريق الغربيّة عبر المحيط الأطلسيّ» بعد دوران فاسكو داغاما حول رأس الرجاء الصالح ووصوله إلى الهند سنة ١٤٩٨م/٩٠٤هـ. وكانت مدينة لشبونة في البرتغال سوق التوابل الأطلسيّة، وجمهوريّة البندقيّة سوق التوابل المتوسّطيّة.

---

(١٠) ص ٢٢١ـ ٢٢٢ من الطبعة الثانية.

ونشب صراع تجاريّ مرير، أثار أزمات اقتصاديّة في العديد من الدول الأوربيّة، وأدّى إلى حصول حروب لتثبيت تفوّق إحدى الطريقين، القديمة أو الجديدة، على الأخرى. ودام هذا النزاع حتّى مطلع القرن التاسع عشر الميلاديّ/ الثالث عشر الهجريّ. لكن كانت حدّته قد خفّت، وأهمّيّة التوابل قد تدنّت قبل هذا التاريخ، لانتشار زراعتها في أماكن أخرى من أفريقية وأمريكة الجنوبيّة. ولاكتشاف وسائل جديدة للتتبيل وحفظ المآكل أو الحصول عليها طازجة.

يتّضح من هذا العرض السريع أنّ الخليج العربيّ قام بدور أساسيّ في التجارة العالميّة. بالتالي، تمتّعت مملكة هرمز، منذ قيامها، بمكانة مرموقة في تبادل سلع الشرق، ونقلها بسفنها أو السماح بنقلها، لقاء تقاضيها رسومًا، بسفن الغير، عبر مياهها الإقليميّة، حتّى العراق. ومن العراق، تُنقَل، بقوافلِ إبل إلى حلب، فطرابلس الشام، وأحيانًا إلى إسكندرونة أو إلى بيروت.

وفي جميع الأحوال، تبيّن من تطوّر مبيعات التوابل في الأسواق السورية اللبنانيّة والأوربيّة، ومن تزويد سورية ولبنان الأسواق الأوربيّة بسلع الشرق، ومن تقلّبات الأسعار العالميّة، أنّ طريق الخليج ظلّت متنعشة ومزدهرة على الدوام، لأنّ ورود توابلها وحريرها وغيرها من البضائع إلى المراكز السورية اللبنانيّة لم ينقطع، وإن كان يخفّ في بعض الظروف، لا سيّما عند نشوب حروب محلّيّة. وتثبت الوثائق التاريخيّة استمرار نشاط طريق الخليج العربيّ حتّى بعد وصول البرتغاليّين وغيرهم من الأوربيّين إلى بحر الهند وإلى بلدانه الساحليّة.

من ذلك وثائق مدينة مرسيلية التي تتحدّث عن شراء جوز الطيب من سورية في صيف عام ١٥٧٨م، ورسالة تجاريّة خارجة من حلب في شهر كانون الثاني سنة ١٥٧٩م، ذكرت أنّ مركبين بندقيّين حملا من مدينة طرابلس سلعًا قيمتها نصف مليون دوكا لكلّ منهما، وأنّ مركبًا ثالثًا راسيًا في قبرص ينتظر دوره ليقصد ميناء طرابلس الشام. وأعلنت رسالة

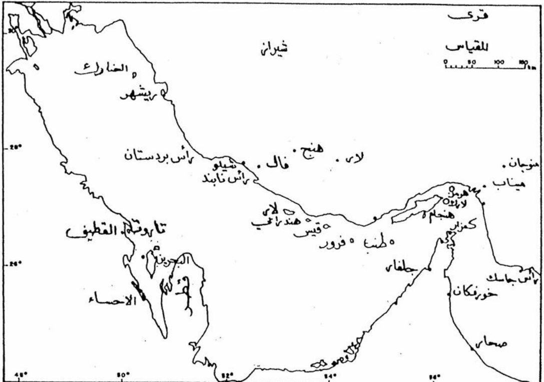
تجاريّة أخرى صادرة من حلب أيضًا بتاريخ ١٢ أيّار ١٥٧٩، أنّ قافلة كبيرة معها تجّارها وصلت إليها، جلبت لها مائتي حمل من الحرير و٢٥٠ حملاً من التوابل. وفي ١٠ نيسان عام ١٥٨٣، كتب تاجر من مرسيلية يقول إنّ أسعار التوابل ارتفعت جدًّا في حلب رغم وجودها بكثرة. وفي العام ذاته قال جوهن ألدريد إنّ التجّار الأوربيّين يرتادون طرابلس دون المرافئ الأخرى، وأنّ حلب مكتظّة بالسكّان، وتقوم بينها وبين بغداد تجارة مرور نشيطة جدًّا. وألمح إلى وجود ٢٥ سفينة حربيّة تركيّة في ميناء البصرة، التي تأتي إليها عدّة سفن تجاريّة من مملكة هرمز، تتراوح حمولتها بين ٤٠ و٦٠ طنًّا، قادمة من الهند أصلاً وموسقة بسلعها من توابل وعقاقير ونيلة وأنسجة كاليكوتيّة. وفي سنة ١٥٨٤م، أخبر جوهن ألدريد نفسه أنّه عاد إلى حلب في قافلة مؤلّفة من ٤٠٠٠ جمل، محمّلة بالتوابل وغيرها من السلع الثمينة.

وفي سنة ١٥٩٣، حلّت الإسكندرون محلّ طرابلس التي كثر فيها إزعاج المراكب. والإسكندرون أقرب إلى حلب، إلاّ أنّ مستودعاتها ضيّقة، لا تستوعب تخزين كلّ السلع. مع ذلك تجاوزت مبيعاتها من جوز الهند والنيلة وكبش القرنفل وغيرها مبلغ ثلاثة ملايين ليرة ذهبيّة في بعض السنين.

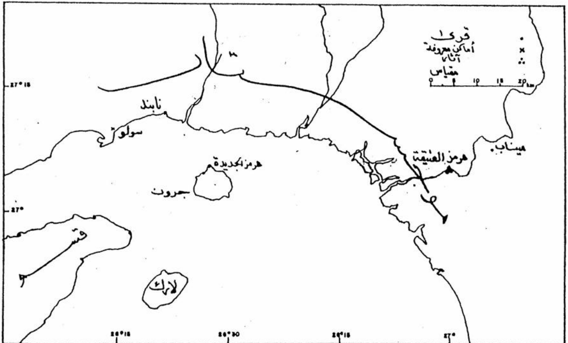
وهكذا نرى أنّ طريق الخليج بقيت سالكة حتّى في الأيّام العصيبة، وأنّ علاقات مملكة هرمز التجاريّة ببلاد الشام قديمة، استمرّت وثيقة خلال ثلاثة قرون، لم تضعف فيها إلاّ ضعفًا طارئًا ناشئًا عن حرب محلّيّة موقتة.



شكل ١ - إمتداد مملكة هرمز في الخليج العربي وبحر العرب حتى رأس الحد



شكل ٢ - إمتداد مملكة هرمز في الخليج العربيّ



شكل ٣ - هرمز العتيقة وهرمز الجديدة

صدر حديثاً عن دار المشرق







يصدر قريباً



في مسيرة المجمع الراعويّ الخاصّ من أجل لبنان:
مؤتمر الشبيبة
الشباب في «كنيسة الشباب»

«لتكون لهم الحياة وتفيض فيهم» (يو ١٠/١٠)

جورج فايز سلّوم*

نظّم المجلس الرسوليّ العلمانيّ في لبنان، المنبثق عن مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك، مؤتمرًا للشبيبة في مدرسة مون ـ لاسال، عين سعادة، من ٢٨ آب إلى ٣ أيلول ١٩٩٣. وقد اشترك في المؤتمر سبعماية مندوب من الشبّان والشابّات أتوا من الأبرشيّات والمنظّمات والرهبانيّات.

المؤتمرات التحضيريّة

يندرج هذا المؤتمر في سياق المؤتمرات التحضيريّة المواكبة لوثيقة الخطوط العريضة (Lineamenta والهادفة إلى تفعيل التفكير في الأسئلة الواردة فيها للتمكّن من الإجابة عنها في ضوء تعاليم الكنيسة وواقع لبنان الكنسيّ وتطلّعات العلمانيّين المؤمنين بالمسيح. وهو المؤتمر الثالث الذي ينظّمه المجلس بعد **مؤتمر الانطلاق ومؤتمر المنظّمات**. إنّ هذه المؤتمرات تهدف إلى تسليط الأضواء على المعضلات التي نعاني منها

(*) باحث. أستاذ مادّة الفلسفة.

وتلمس بعض السبل التي تقود إلى معالجتها عن طريق المبادرات العمليّة التي يتّخذها أبناء الكنيسة بالاتّحاد مع رعاتهم.

* مؤتمر الانطلاق

عُقد هذا المؤتمر في جامعة الروح القدس ـ الكسليك يوم الأحد ٢٨ آذار ١٩٩٣ واشترك فيه حوالى ١٣٠٠ شخص من كلّ الأبرشيّات والمنظّمات. وكان عنوانه: «العلمانيّون: موقعهم في الكنيسة ورسالتهم في لبنان».

وقد حاضر فيه كلّ من السادة: المطارنة حبيب باشا وجورج إسكندر وبشارة الراعي، معالي الأستاذ ميشال إدّه، الدكتور بيار دكّاش، أمين عامّ المجلس الرسوليّ العلمانيّ أنطوان شهوان.

تألّفت في هذا المؤتمر فرق من العلمانيّين التأمت بحسب انتمائها الأبرشي أو اهتماماتها الرسوليّة في قطاعات الحياة. وقد شكّلت هذه الفرق نواة المؤتمرات اللاحقة، كما تطوّع أعضاؤها في خدمة الأبرشيّات والرعايا تلبية لنداءات الرعاة المحلّيّين.

* مؤتمر المنظّمات

عُقد المؤتمر في دير «سيدة النور» ـ فيطرون يومي ١٢ و١٣ حزيران ١٩٩٣ وحضره رؤساء المنظّمات الرسوليّة العلمانيّة في لبنان مع مرشديها العامّين وسائر كوادرها، وبلغ عدد المشتركين ٣٠٠ شخص.

أمّا مواضيع المحاضرات فقد عالجها فريق من مسؤولي الحركات ومرشديها الأكفاء: الدكتور جوزيف أنطون، الدكتور روبير قره قاش، الدكتورة كاتيا مخايل، السيّدة دنيز خوري، الأستاذ جان مرعب، الأب داوود كوكباني، بالإضافة إلى المسؤولين عن المؤتمر السادة المطارنة حبيب باشا، جورج إسكندر، وبشارة الراعي.

من نتائج المؤتمر انخراط أعضاء المنظّمات بشكل كثيف في

الحركة المجمعيّة على صعيد الرعايا والأبرشيّات، متخطّين مشاريعهم المعتادة، ساعين بشكل حثيث إلى إدخال سائر المؤمنين في المسيرة المجمعيّة. كذلك شكّل هذا المؤتمر نقطة انطلاق للعديد من الحركات التي اختارت عقد مؤتمرات خاصّة تعيد من خلالها النظر في حياتها: نظامًا ورسالة.

* كما شارك أعضاء من المجلس بشكل فعّال في إقامة مؤتمري العائلة والإعلام، وشارك غيرهم في بعض اللجان التحضيريّة التي تعدّ لمؤتمر المرأة وبوجه خاصّ لمؤتمر العمل المسكونيّ الذي سيعقد في تشرين الثاني ١٩٩٣.

اليوم العالميّ للشباب ومؤتمر الشبيبة

تلبيةً لنداء قداسة البابا، قام المجلس الرسوليّ العلمانيّ، كعادته منذ ثلاث سنوات في مدرسة مون ـ لاسال عين سعادة، بإحياء اليوم العالميّ للشبيبة في مؤتمر يلتقي فيه الشباب والرعاة لمدّة أسبوع من الصلاة والتفكير والتأمّل والفرح.

وقد شكّل مؤتمر الشبيبة هذا العام محطّة هامّة لهم في مسيرة السينودس. فأتاح لهم الفرصة للتعمّق في رسالة الأب الأقدس إلى الشبيبة التي شدّدت على دورهم في بناء الحياة والدفاع عنها، وقد نقلها سيادة المتروبوليت حبيب باشا إلى العربيّة ونشرها المجلس في ما بينهم وكذلك أتيحت لهم الفرصة للتعرّف إلى مواضيع وثيقة «الخطوط العريضة» والتعمّق فيها.

لقد كان لعدد كبير من الأساقفة والكهنة والعلمانيّين، وبينهم فريق من الشباب، مداخلات على النحو التالي:

الأحد ٢٩ آب: الحياة الجديدة رجاء الشباب في لبنان.

«فإذا كان أحد في المسيح فإنّه خلق جديد» (٢ قور ٥/ ١٧)

١ - تطلّعات الشباب. * الأمّ لويز - ماري شدياق
٢ - نريد أن تكون لنا الحياة وافرة. * الآنسة ثريّا بشعلاني
٣ - الهروب من الواقع أو الالتزام به * د. أنيس مسلّم
٤ - الشبيبة أمل الكنيسة. * الأستاذ جورج سلّوم
٥ - المسيح طريقنا ورجاؤنا. * المطران كيرلّس بسترس.

كما التقى الشباب في حلقات حوار حول أسئلة وثيقة الخطوط العريضة وندوات تطبيقيّة، منها:

* - مستقبل الشباب من الناحية المهنيّة - الأب أنطوان سركيس
* - المناعة الأخلاقيّة - د. سهيلة سلّوم
* - إستغلال اللحظة العابرة - الأخ إيلدفونس خوري
* - اللامبالاة بالقيم والتماس النجاح والمال - السيّد روبير سكياس
* - أنبياء دجّالون وشيع - الأب توم سيكينغ.

الاثنين ٣٠/ ٨/ ٩٣: إعداد الشباب للألف الثالث

«أنتم الآن شعب الله» (١ بط ٢/ ١٠).

١ - مبادئ الإعداد وأسسه. * المطران يوسف بشارة.
٢ - نريد أن ننمو بالقامة والحكمة والنعمة. * الآنسة نايلا أبي نادر.
٣ - التنشئة الروحيّة والمسكونيّة. * الأب داوود كوكباني.
٤ - التنشئة الفكريّة والإنسانيّة. * الأب مارون عطاالله.
٥ - التنشئة المدنيّة والوطنيّة. * المطران بشارة الراعي.

ودارت بعض الندوات حول:

* - التنشئة على الحوار في «لبنان - الرسالة» - الأرشمندريت سليم غزال.

※ – تنشئة العلمانيّين والإكليريكيّين: تنوّع وتفاعل ـ المطران يوسف ضرغام.
※ – مراكز التنشئة المختلفة ـ الآنسة فيرا طعمة.
※ – التنشئة في الحركات الرسوليّة ـ الأب داوود كوكباني.
※ – التنشئة على الحوار الصحيح ـ الأستاذ جورج سلّوم.

الثلاثاء ٩٣/٨/٣١: **رعاية الأجيال الجديدة مبرّر حياة وأمل**

«نظر إليه يسوع وأحبّه» (مر ١٠/١٠).
١ – الرعاية وتنمية روح المسؤوليّة. * المطران رولان أبو جودة.
٢ – الرعاية العائليّة والمدرسيّة. * د. ماري خوري.
٣ – الرعاية الكنسيّة. * الأب أنيس أبي عاد.
٤ – الرعاية المدنيّة. * معالي الأستاذ جاك جوخداريان.
٥ – الرعاية ووسائل الإعلام. * الأستاذ كميل منسّى.

ومن الندوات:
※ – المسيحيّة وكرامة الإنسان وحقوقه ـ الأب أمبروسيوس الحاج
※ – الشباب واحترام البيئة ـ د. ولسن رزق.
※ – الإعداد للزواج ـ السيّد روبير سكياس
※ – المواهب الخاصّة والإبداع ـ الأب عصام درويش.
※ – الشباب في الكنيسة ـ الأب محفوظ.

الأربعاء: **الشباب بناة حضارة حبّ وحياة**

«البشارة... فريضة لا بدّ لي منها» (١ قور ٩/١٦).
١ – كحجارة حيّة يبني الشباب البيت الوطنيّ التضامنيّ. * المطران بشارة الراعي
٢ – ديناميّة الأجيال الطالعة. * د. سهيلة سلّوم
٣ – نريد أن نبني العالم بالمحبّة. * الآنسة ريما سيقلي
٤ – الشباب وبناء البيت العائليّ والمدرسيّ والمهنيّ. * د. ميشال عوّاد

٥ - الشباب وبناء البيت الروحيّ. * الأب أمبروسيوس الحاج.

ومن الندوات:

* - الشهادة المسيحيّة في الشرق - المطران بولس مطر.
* - الشبيبة والإنماء - المطران جورج إسكندر.
* - الشبيبة والحياة بالروح القدس - الأب أمبروسيوس الحاج.
* - الشبيبة والحياة العاطفيّة - د. سهيلة سلّوم.
* - الشبيبة والحياة الاجتماعيّة - د. ميشال عوّاد.
* - الشبيبة وحياة الكون - الأخ إيلدفونس خوري.

الخميس ٢/٩/٩٣: مريم أمّ الحياة الجديدة

«كانوا يواظبون على الصلاة مع مريم» (رسل ١/ ١٤)

١ - مريم أمّ الحياة الجديدة. * المطران جورج إسكندر
٢ - «نعم» البشارة التزام بمشيئة الله. * المطران بشارة الراعي.
٣ - كانت أمّ الكلمة تتأمّل في ما قيل لها. * السيّدة دنيز حريق.
٤ - «هذا ابنك». * الآنسة جوسلين خويري
٥ - أمّ «الابن الحبيب» أمّ «الرسول الحبيب». * المطران حبيب باشا.

وخُتم المؤتمر بمسيرة إلى سيدة لبنان في حريصا باركها في انطلاقها من بكركي غبطة البطريرك صفير، وتلاها عند العودة حفلة وداع حول نيران المخيّم في المون - لاسال في الفرح حتّى ساعات الصبح الأولى.

وقد عمل الشباب المؤتمرون بشكل جدّي في حلقات للحوار تمنّوا المزيد منها ونُشرت خلاصات حلقات الحوار الفكريّة في جريدة يوميّة أصدرها المؤتمرون. كما كوّنت خلاصات حلقات الحوار الروحيّة أساس التأمّلات في مسيرة بكركي - حريصا.

شارك في اللقاء وفود من الأردن وسورية والإمارات وقبرص.

كما التقى المؤتمرون الوفد اللبنانيّ العائد من اللقاء العالميّ الثامن للشباب، الذي انضمّ إلى مئات الآلاف من الشبّان والشابّات أتوا من كلّ القارّات للتجمّع حول قداسة البابا في دنفر (Denver) (كولورادو. الولايات المتّحدة الأميركيّة). وقد ركّزت مداخلة مندوبينا في الندوة الرابعة للشباب (IVe Forum des jeunes) على انتقال شبيبتنا من ديناميّة العنف والموت إلى ديناميّة الحياة بعد المأساة الطويلة التي استلبت جزءًا من حياتهم وأحلامهم، وعلى حبّهم، مع ذلك، للبنان وتمسّكهم برسالته المميّزة في خدمة الحوار الحضاريّ والدينيّ عبر تجربة العيش الأخويّ. وقد جاء في رسالتهم هذه: «هناك تحدّ لا بدّ من أن نردّه، بأن نسعى جهدنا لنؤكّد تعلّقنا بالعيش الأخوي في المساواة والتمسّك المتبادل بكلّ المقوّمات التي يتألّف منها لبنان، مع احترام التعدّديّة الحضاريّة والدينيّة». وتضمّنت دعوة ملحّة من أجل تضامن شبيبة العالم معهم، حتّى «تكون لنا الحياة وتكون وافرة». وقد تمّ توزيع نصّ المداخلة باللغات الست المعتمدة في هذا اللقاء. وقد أكّدت مشاركة شبيبتنا على استمراريّة حضور لبنان وحيويّة أبنائه.

الشبيبة أمل الكنيسة

إنّ الاهتمام بالشبيبة من المميّزات اللافتة لقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، فهو يخاطبهم في جميع المناسبات ويكرّر نداءه الشهير: «إنّكم **أمل الكنيسة وفيكم أضع أملي**». فهو يدعوهم إلى صنع المستقبل والالتزام برسالتهم لتغيير الكون بحسب قيم الإنجيل. فيتجدّدون ويعطون للكنيسة زخمًا رسوليًّا فيصفى وجهها دون «تغضّن» (أف ٥/٢٧) وتجاعيد.

* فهم في نظره أمل الكنيسة حين يعون مهمّتهم النبويّة ويعلنون بشكل واضح تعلّقهم بالحريّة، حرّيّة أبناء الله، والمحبّة والتسامح والعدالة وكرامة الإنسان... ويؤكّدون رفضهم كلّ «بُنى الخطيئة» في المجتمع، وبشكل خاصّ كلّ منتجات ثقافة الموت من بغض وعنف

بشكله المعلن أو المقنّع، فيسعون لبناء الإنسان الجديد ويبرهنون أنّ حضارة الحبّ هي حضارة ممكنة.

* وهم أمل الكنيسة، **فلا يخافون** أن يقدّموا المسيح لمَن لا يعرفه. ويحملوه إلى الجميع في شدائدهم وخيباتهم وتململهم؛ فهو الجواب الأكمل لكلّ الأسئلة المتعلّقة بالإنسان ومصيره.

* وهم أمل الكنيسة في اتّكالهم على قدرة الروح القدس **فيوجّهون مستقبل التاريخ** ويكونون بالمسيح في مقدّمة الذين يسيرون نحو السموات الجديدة والأرض الجديدة (٢ بط ٣/١٣).

الشبيبة وكنيسة لبنان

كان المجلس الرسوليّ العلمانيّ، في لقائه مع سيادة المطران سكوت، الأمين العامّ للمجامع الراعويّة، قد حمل إليه، في مرحلة تحضير ورقة الخطوط العريضة، التصوّر التالي عن رعاية الشبيبة:

* إنّ شبابنا، وهم أمل الكنيسة على مشارف الألف الثالث للميلاد، والقوى الحيّة المتحرّكة في لبنان رغم بعض مظاهر «التهميش»، أعطوا البرهان على نضج مبكر، وعلى روح التضامن والعمل، وعلى معنى التضحية وبذل الذات. إنّهم يسعون إلى التماس الحقيقة والبحث عن مثال حقّ. فما هي الطريقة الفضلى لتقديم المثال المسيحيّ لهم؟ وما هي خير طريقة لجعلهم يكتشفون الحقيقة والحبّ اللذين يحرّران بشخص المسيح؟

* إنّ شبابنا يعلنون تعلّقهم تعلّقًا وثيقًا بالدين (٩٧ بالمئة مؤمنون و٦٥ بالمئة ممارسون). إلّا أنّ بعضهم، في سبيل الدفاع عن حقّهم المقدّس في الحرّيّة الدينيّة، انحرفوا نحو التعصّب الدينيّ، فاغترب إيمانهم إلى الإيديولوجيّة السياسيّة. فما السبيل إلى دفعهم كي يتجاوزوا مسيحيّتهم ذات الطابع الاجتماعيّ - الثقافيّ؟ كيف يمكن تحويل قلبهم إلى الإيمان الحيّ، وإلى الحوار الشخصيّ مع الله الذي ينمّي الرجاء

والمحبّة؟ كيف يمكن تحويل قلبهم إلى الرسالة الإنجيليّة، رسالة المحبّة والغفران؟ كيف يمكن دفعهم إلى أن يحترموا ويشجّعوا حرّيّة مَن يعيشون حولهم؟ وأن يقتربوا ممَّن كانوا في البدء غرباء وأعداء ويتضامنوا معهم؟

* إنّهم يفتقدون الأمان، وهم قلقون على مستقبلهم، لذلك فإنّ الكثير منهم يتطلّعون إلى هذا المستقبل خارج لبنان. فكيف الحؤول دون حركة الهجرة هذه؟ كيف العمل على ترسيخهم في الوطن أكثر فأكثر؟ ما هي البنى المساندة التي يجب إنشاؤها، أو تثبيتها في حال وجودها؟

* إنّ هؤلاء الشباب، الذين يسعون إلى التعاون الجدّي مع السلطة الكنسيّة، أصيبوا بخيبات كبيرة. فالبعض منهم اعتبروا أنّ الكنيسة تخلّت عنهم؛ وآخرون اعتبروا أنّها أكرهتهم بهيمنتها على قراراتهم؛ واعتبرها آخرون أنّها لم تعد تلبّي تطلّعاتهم. أفيجب أن نجد في هذه الظواهر مجرّد نزاع بين أجيال؟ هل أنّ السلطة الكنسيّة كانت كبش محرقة تنصبّ عليها العدوانيّة؟ هل أنّها التزمت بمواقف ترتبط بسياسيّين معيّنين؟

إنّ الكارثة تكمن في أنّ بعض هؤلاء الشباب، وقد أصيبوا بالخيبة ولو لم يظهروا اغتياظًا، يبتعدون عن السلطة.

فما السبيل إلى استرجاعهم قبل فوات الأوان؟
كيف يمكن أن نعيد إليهم الثقة؟
كيف نحول دون أن نراهم صيدًا سهلًا لشيع ومؤسّسات أخرى؟

إنّ الرهان كبير ويتطلّب تدخّلات سريعة وعناية فائقة ما دامت المسألة تتناول وجود الكنيسة في لبنان ومستقبلها.

فانطلاقًا من هذا التصوّر، كانت المسيرة في مؤتمرات الشبيبة. وقد ساهمت هذه المؤتمرات في السعي لردم الفجوة القائمة في كنيسة لبنان والعمل على انفتاح القلوب بين الشبيبة والرعاة. وكان لوجود بعض الرعاة وديناميّتهم ونطقهم بخطاب قريب من الشبيبة ونابع من حياة مسيحيّة قدّيسة وجريئة وقع عميق عليهم. وشاعت المصادفات والعناية

الإلهيّة أنّه في مؤتمر هذا الصيف ظهرت مداخلة أحد السادة الأساقفة كجواب مباشر على الأسئلة التي طرحوها بجرأة خلال حلقات الحوار فشعروا بإصغاء مباشر للكنيسة لتساؤلاتهم حول المستقبل والحرّيّة في هذا الوطن.

وقد تمكّن الكثير من الشباب الذين لم يستطيعوا المشاركة في مؤتمر المون ـ لاسال الثالث هذا من متابعة أعماله مباشرة من خلال التغطية الإعلاميّة الكثيفة بواسطة المؤسّسة اللبنانيّة للإرسال، وتلفزيون المشرق وإذاعة صوت المحبّة. ومن أجل تعميم مضمون الخطوط الفكريّة التي أكّدت عليها هذه المؤتمرات، فإنّ المجلس الرسوليّ العلمانيّ سيقوم بنشر أعمال هذه المؤتمرات الثلاثة.

يبقى علينا أن نتضرّع من أجل حلول الروح القدس على جميع أبناء الكنيسة في لبنان فيسيروا على خطى آبائنا الأبطال والقدّيسين في تجدّد كنيسة الله فيحيون رجاء المسيح ويشهدون لمحبّته.

مقامات الصوفيّة

تأليف شهاب الدين السهرورديّ، حقّقها وقدّم لها وعلّق عليها الدكتور إميل المعلوف
مجموعة «بحوث ودراسات» رقم ١٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣
١١٤ صفحة (عربيّ)، ١٠ صفحات (إنكليزيّ)

«مقامات الصوفيّة» رسالة تُعدّ من أعمال شهاب الدّين السهرورديّ (١١٥٥-١١٩١م) الصُغرى. إنه، كما يقول التقليد، «شيخ الإشراق» الذي أفل نجمه سريعًا إذ مات من الجوع و بقطع الرأس، بحسب أمر السلطان، وهو لم يتجاوز الثمانية والثلاثين من العمر. صاحب فلسفة الأنوار المشرقيّة، درس الفقه والكلام على مجد الدين الجيليّ في مراغة من أعمال أذربيجان، وهو إلى قدرته النظريّة ومعرفته الفلسفيّة، كان مجادلًا مساجلًا من الطراز الرفيع، وقد اتُّهم بالزندقة وأُحرقت كتبه في حلب. هو «حكمة الإشراق»، وهو المرجع الأساسيّ للتيّار والمدرسة اللذين حفظا فكره وتمرّسا في معارفه ونظريّاته.

وإذا كان السهرورديّ قد أفصح عن فكره الإشراقيّ، والنور يطلع من الشرق، متتبّعًا في ذلك ابن سينا والفكر الفارسيّ القديم، فإنّه أثبت ذلك في أكثر من ٤٩ مؤلّفًا، منها أربعة هي الأعمال الكبرى في المنطق والفيزياء والميتافيزيقيا وحكمة الإشراق، بينما الكتب الأخرى تؤلّف مجموعة الأعمال الصغرى. وقد اختار منها الدكتور المعلوف مقامات الصوفيّة ليحقّقها ويضيفها منشورة إلى باقي أعمال السهرورديّ المطبوعة، مُعتمدًا في ذلك على مخطوطات قيّمة استطاع أن يستجليها من إسطنبول (راغب ١٤٨٠) وإسطنبول (سراي أحمد الثالث ٣٢١٧) والمتحف البريطانيّ (إضافة: ٤٠٣،٢) وتهران (كليّة الآداب، مجموعة ١٥٩ ش ٨).

أهمّيّة مقامات الصوفيّة، على قصرها، أنها تعكس الانعكاس الواضح مقوّمات فكر السهرورديّ من حيث إنّها تدمج ما بين الفلسفيّ والتصوّفيّ، والطبيعيّ والإلهيّ. إنّها كذلك رسالة موجّهة إلى السائل محبّ المعرفة يشرح فيها السهرورديّ في خمسة وعشرين فصلًا مسائل العلم الإشراقيّ الأساسيّة فيبدأ بالعلم الطبيعيّ، ضمن تصوّر إبستمولوجيّ واضح هادف، يرمي إلى التأكيد على أنّ الإنسان هو قادر على مستوى الإدراك والتصوّر والمعرفة. ثمّ ينتقل إلى رسم مقوّمات ميتافيزيقيا مختصرة، ذات أبعاد نقديّة كلاميّة حيث إنّه لا يتردّد في مقارعة الدهريّين والطبيعيّين والنصارى واليهود والمجوس، منتقدًا المذاهب والمزاعم. ويختم السهرورديّ رسالته بشرح لبعض مصطلحات الصوفيّة، ويسمّي ذلك التجرّد بحسب القدرة البشريّة.

رسالة السهروردي مقامات الصوفيّة هي مزج فريد لعقائد ونظريّات طبيعيّة وفلسفيّة ودينيّة مختلفة، لا من أجل المزج أو إظهار القدرة المعارفيّة، بل من أجل الوصول إلى معرفة أساسيّة هي الطريق إلى الكمال بوجهيه الإنسانيّ والإلهيّ.

أ. سليم دكّاش

الفكر السياسيّ المعاصر في سورية

تأليف الدكتور جورج جبّور

طبعة ثانية منقّحة ومزيد عليها، منشورات «المنارة»، بيروت ـ دمشق، ١٩٩٣، ٥٦٧ صفحة

كُتب هذا المؤلَّف أصلاً رسالةً للدكتوراه في العلوم السياسيّة نوقشت عام ١٩٧٣، وطُبع مرّةً أولى سنة ١٩٨٧ في لندن (دار رياض الريّس). ونفاد الطبعة الأولى بسرعة نسبيّة ينبئ بما للكتاب من أهمّيّة.

تقوم معالجة الموضوع على مقدّمة وأربعة أبواب. أمّا المقدّمة فتورد خطوطًا عامّة حول الفكر السياسيّ وعلاقته بالسياسة والتنمية ومسائله ومصادره في القطر العربيّ السوريّ. ثمّ يعالج الباب الأوّل خلفيّة الفكر السياسيّ في سورية فيخصّص لها ثلاثة فصول تدرس على التوالي: الفكر السياسيّ العربيّ المعاصر منذ نشأته حتّى نهاية الحرب العالميّة الثانية، فالفكر السياسيّ في سورية منذ الحرب العالميّة الأولى حتّى ١٩٤١، فالتاريخ السياسيّ السوريّ موجزًا منذ الاستقلال حتّى نهاية سنة ١٩٧١.

أمّا الباب الثاني، وفيه ثلاثة فصول أيضًا، فموضوعه عوامل تطوّر الفكر السياسيّ في سورية منذ الاستقلال، وهذه العوامل هي الطبقات المنتجة الأساسيّة وتسيّسها، سواء في الريف أو في المدينة، والبُنى الاجتماعيّة والثقافيّة من ثورات ديمغرافيّة وتعليميّة وإعلاميّة، والأحداث السياسيّة والحركات والأحزاب والفئات الحاكمة.

ومن ثمّ ينصرف الباب الثالث إلى دراسة تطوّر المفاهيم السياسيّة الأساسيّة في سورية، فيخصّص المؤلّف لذلك أربعة فصول يعالج في كلّ من الثلاثة الأولى منها مفهومًا معيّنًا، أي مفهوم الوحدة، فمفهوم الحرّيّة، فمفهوم الاشتراكيّة، ويترك للرابع درسَ الترابط بين تلك المفاهيم الثلاثة في تفكير حزب البعث.

أمّا الباب الرابع فيعرض لنتائج البحث وهي تتجلّى على أصعدةٍ ثلاثة: آثار الفكر السياسيّ في سورية على السياسة والتنمية، فآثاره على الفكر السياسيّ العربيّ ثمّ على الفكر السياسيّ في العالم الثالث والعالم عامّة.

يضاف إلى ذلك ٢٢ صفحة مخصّصة للمصادر والمراجع، ونحو ٩٠ صفحة لمراجعات طبعة الكتاب الأولى مع ردود المؤلّف على بعض منها.

وبعد هذا الوصف لموادّ الكتاب، وقد أردناه مفصّلاً لأهمّيّة الموضوع، يبقى أن نبدي بعض الملاحظات، بعضها من جهة الشكل وبعضها الآخر يمتّ إلى صلب الدراسة:

العمل علميّ جادّ، صارم المنهجيّة، موثّق يستند إلى الكثير من المراجع. ومن

حسنات قائمة المصادر أنّها، في قسمها الأساسيّ، مفسَّرة على أدقّ ما يكون التفصيل والوضوح. إلّا أنّنا كنّا نودّ من حضرة المؤلّف أن لا يحرمنا المراجعَ الأجنبيّة - وهي كثيرة وقيّمة - فلا يكتفي بأن يخفّف من خيبتنا بقوله: «أغفلنا المراجع باللغة الأجنبيّة لأنّها ليست سهلة التناول بالنسبة للقارئ العربيّ» (ص ٥٦٢). فالقسم الكبير من قرّاء هذه الرسالة العرب هم من المعنيّين بالعلوم السياسيّة ويتقنون أو أقلّه يلمّون باللغات الأجنبيّة.

جاء في الصفحة الثانية من الكتاب أنّ هذه الطبعة «منقّحة» ومزيد عليها. إلّا أنّنا قرأنا في الصفحة ١٩ ما يبدو على نقيض مقولة الصفحة الثانية، إذ أكّد المؤلّف «أنّ الكتاب الذي أضعه بين يدي القارئ مطابق حرفيًّا للمخطوط. الذي سألتُ السلطات المختصّة في الجمهوريّة العربيّة السوريّة الإذن بنشره مطالعَ عام ١٩٧٣. وفي إثباتي هذه الحقيقة شيء من بسط الاعتذار مقترن مع تلويح بوعد. كان عليّ أن أنقّح المخطوط ليأتي منسجمًا مع تطوّر نظرتي إلى ما يعالج. فلأقلْ إذن إنّني آمل بالعودة إلى التنقيح إن سمحت الظروف وبقي في فسحة العمر متّسع!». - أطال الله في عمر المؤلّف الصديق ليحقّق أمنيته. ولعلّ هذه الأمنية هي التي دفعت قلمه في الصفحة الثانية إلى توأمه صفة «التنقيح» بصفة «الزيادة» سهوًا لأنّه غالبًا ما تكون الطبعة المزيد عليها منقّحة!

وما دمنا في مجال التنقيح، نأسف لرداءة طباعة الكتاب، فمثل هذه الدراسة تستحقُّ أن تظهر بأفضل ممّا أُلبِست من حلّة. تلك أمنيتنا للطبعة الثالثة.

وممّا نلفت النظر إليه ليصحَّح لاحقًا، عدمُ تناسب الأرقام بين فهرس محتويات الكتاب (ص ٥٦٣- ٥٦٧) وصفحات الفُصول، أقلّه في ما يخصّ الصفحات ٦٥ إلى ٤٥١ (مثلاً: في أسفل الصفحة ٥٦٤ يجب خفض الأرقام درجتين وإحلال ٦٥- ١٥٤ بدلاً من ٦٧- ١٥٦، و ٦٧- ٧٠ بدل ٦٩- ٧٢ وهلمّ جرًّا إلى نهاية الباب الرابع) وفي صفحة ٥٦٧ يجب نقل السطرين ١٤ و١٥ إلى أسفل الصفحة وإلحاقهما بباب المراجع وتصحيح رقمي الصفحات (٥٤١- ٥٥٤ بدلاً من ٤٥١- ٤٦٤).

لاحظ المؤلّف في مطلع كتابه (صفحة ١٣) أنّ «كلّ ما يُخَطّ في العلوم الاجتماعيّة يعاني من اختلاط الذات بالموضوع، من اضطرام العاطفة البشريّة إذ تتوجّه نحو الأحداث الواقعيّة تحاول «موضعتها». والكتاب الذي بين يديك أيّها القارئ الكريم، إنّما هو كتابُ مؤمنٍ بالوحدة والحرّيّة والاشتراكيّة، يحاول «موضعة» الأحداث السياسيّة والتيّارات الفكريّة في قالب مفاهيم دَرَج عليها». وأكّد في الصفحة ١٧ أنّه أراد «القيام بكتابة تاريخ جدّيّ للفكر السياسيّ في سورية معتمدًا على أساسين لا أراهما متناقضين. هما الموضوعيّة العلميّة والالتزام القوميّ». فإن كنّا لا نشكّ في أنّ المؤلّف سعى جهده ليُراعي جانب تلك الموضوعيّة، إلّا أنّ كونه بعثيًّا مؤمنًا دفعه، من دون أن ينتبه، إلى إبراز دور حزبه على نحو مبالغ فيه بعض الأحيان. فقد رأى (صفحة ٤٥) أنّ «أهمّ حركتين فكريّتين - سياسيّتين في مصر وبلاد الشام (وربّما في الوطن العربيّ بأسره) هما حركة البعث وثورة يوليو». هذا قول يفتقر إلى البراهين وكثيرون من القرّاء لا يتبنّونه.

أضف إلى ذلك أنّنا كنّا نودّ لو أفرد المؤلّف بعض الصفحات لدراسة الحركة الإسلاميّة، وهي من التيّارات الفكريّة التي لا تخلو من شأن في الحقبة التي درسها الكتاب.

مهما يكن، فحسنًا فعل المؤلّف إذ أضاف إلى طبعته الأولى المراجعات التي خصّصتها الدوريّات والصحف للتعريف بكتابه. فقد أضافت إيضاحات ومعلومات وأتاحت للكاتب الردّ عليها لمزيد من النور. فلتراجَع. ونكرّر في الختام ثناءنا على الكتاب لأنّه بات في موضوعه مرجعًا لا غنى عنه.

أ. ك. حشيمه

L'Expression du temps. Traductologie du verbe en anglais et en arabe
, par Jana Moghaizel
Collection «Hommes et Sociétés du Proche-Orient»
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1993, 82 pages

جنى مغيزل: التعبير عن الزمن. علم ترجمة الفعل في الإنكليزيّة والعربيّة

شكّل هذا الكتاب في أساسه أطروحة دكتوراه (حلقة ثالثة) في الألسنيّة، قدّمتها الباحثة اللبنانيّة جنى مغيزل في جامعة باريس السابعة (قسم الأبحاث الألسنيّة) ١٩٨٥.

يعتبر هذا البحث رائدًا في مجال دراسات علم الترجمة لأنه هدف إلى وضع نظريّة للترجمة من الانكليزيّة إلى العربيّة وبالتحديد في مجال ترجمة الفعل. والبحث نموذجي لأنّه استخدم منهجيّة ألسنيّة صارمة وركّز على معالجة ترجمة الفعل فتوصّل إلى صياغة مبادئ وأسس الترجمة الجيّدة، استنادًا إلى خبرات وإنجازات المترجمين الكبار من الإنكليزيّة إلى العربيّة. فالمبدأ هو الوصول إلى نقل المعنى الواحد بين لغة وأخرى مع احترام خصوصيّة كلّ منهما وقواعدهما.

ويتميّز هذا العمل بخصائص نوردها موجزة في ثلاث نقاط:

أوّلًا، إنّه يعتمد على معطيات ثابتة واقعيّة، ممّا يتيح الارتكاز على خبرات اختصاصيّي الترجمة بدلًا من العودة إلى التوجيهات الهامشيّة.

ثانيًا، يستند إلى أسس نظريّة صلبة خصوصًا في مجالات الزمن والشكل والحال من الفعل.

ثالثًا، إنّ المنهجيّة هي محض شكليّة لأنّها تعالج المشاكل التي يُواجهها المترجم في نقل النصّ من لغة إلى أخرى. فالمعنى هو نفسه، أمّا الشكل فهو مختصّ بعبقريّة كلّ لغة.

وأهمّيّة هذا البحث تكمن من ناحية في معالجة موضوع علم الترجمة من زاوية اللغة العربيّة، ومن ناحية أخرى في التوقّف على ترجمة التراكيب الفعليّة. ففي العربيّة، الفروقات الزمنيّة والحاليّة هي ثانويّة، مع أنّها مبهمة، بالنظر إلى الأشكال، بينما تُبرز الإنكليزيّة الفروقات بين الأزمنة والأحوال. عمل جنى مغيزل هو بحث دقيق تناول موضوعًا دقيقًا وهو جدير بأن يُنشر في الأوساط الاختصاصيّة لدفع الترجمة إلى الأمام.

إلفيرا ناتاليان

لغة التعليم في لبنان

أعمال مؤتمر جامعة البلمند، ٣٠ نيسان ـ ٣ أيار ١٩٩٢

إنّ الهدف من الدعوة إلى هذا المؤتمر، الذي شارك فيه اختصاصيّون من مختلف الاتجاهات والمدارس الفكريّة، هو المباشرة بتفكير مشترك، بعيدًا عن الضغوط الإيديولوجيّة والسياسيّة، في موضوع هامّ من مواضيع التربية في لبنان، أعني «لغة التعليم». هذا التفكير المشترك لم يصل، استنادًا إلى أعمال المؤتمر، إلى خلط الأوراق أو الدعوة إلى تركيبة جديدة في مضمار لغة التعليم، بل إلى نوع من وضع ملفّ كامل في الموضوع. من هذه الأعمال نستنتج بعض الخطوط العريضة:

- القسم الأوّل من المحاضرات ركّز على ثنائيّة اللغة وما تترك من آثار على اللبنانيّ من النواحي النفسيّة والاجتماعيّة والتربويّة في شكل انقسام على الذات شخصيًّا واجتماعيًّا. الواضح أنّه لا سياسة تربويّة في هذا المجال، بل الأمر متروك إلى واقع لا يسيطر عليه أحد. فهل وصل لبنان إلى مرحلة يستطيع معها أن يحدّد خيارات المستقبل من خلال السؤال المطروح: أيّ لبنان نريد؟ وكيف يستطيع أن يحدّد سياسته المستقبليّة بخصوص لغة التعليم؟
- القسم الثاني عالج الموضوع من زاوية المفاهيم والواقع التربويّ بشقّيه المدرسيّ والجامعيّ، حيث أبرز المحاضرون دور القطاع الخاصّ وقدرته في الانتاج الثقافيّ والتجديد التربويّ.
- القسم الثالث تعدّدت فيه المحاضرات والأبحاث وقد شدّدت على التالي: لا يكفي أن نكون مقتنعين باللغة الأمّ وقدراتها وهذا موقف له إيجابيّات، فالواقع الثقافيّ، حيث التطوّر العلميّ يفرض نفسه ويفرض لغته، لغة العلم، يدفع إلى اعتماد اللغة الثانية كلغة تعليم، حيث لم تنضج اللغة الأمّ بعد ولم تستطع أن تكون لغة خلق وإبداع. لذلك لا بدّ أن يكون اللبنانيّ ثنائيّ اللغة لا بل أكثر إذا أراد أن يواكب التطوّر بكلّ أبعاده.

من الأفكار الأساسيّة في هذا المؤتمر، أنّه لا بدّ من أن تتطوّر اللغة العربيّة لكي لا تكون عقبة في وجه ذاتها وفي وجه متكلّميها. لا شكّ أنّها قادرة أن تتطوّر، إلّا أنّ الأمر لا يقف عند حدود الترجمة، بل يفترض الإبداع والتركيب والتأليف. لا بدّ من أن ننظر إلى الموضوع بجملة كموضوع ثقافيّ، لا كموضوع قوميّ إيديولوجيّ عاطفيّ، وإلّا سنستمرّ السير نحو الهاوية.

س. د.

كتاب المسالك والممالك

تأليف أبي عبيد البكري

حقّقه وقدّم له وفهرسه أدريان فان ليوفن وأندري فيري

الدار العربيّة للكتاب، تونس، ١٩٩٢، ٢، ١٠٠٢ صفحة + ٣٣ بالفرنسيّة

أبو عُبيد البَكري مؤرّخ رحّالة وأديب أندلسيّ، عاش في القرن الحادي عشر الميلاديّ

(نحو ١٠١٠ـ ١٠٩٤). له مؤلّفات عديدة في الأدب، قد ضاعت كلّها (وهي مذكورة ص ١٢)، وبقي لنا كتابان في الجغرافية، هما: **معجم ما استعجم** و **المسالك والممالك**، وصف فيها البلاد التي عرفها المسلمون آنذاك. وهو أقدم مَنْ بقيت لنا مؤلّفاتهم، من جغرافيي الأندلس.

وصل إلينا هذا النصّ في ١٠ مخطوطات، كلّها ناقصة. فكلّ فقرة تعتمد على مخطوطين أو ثلاثة مخطوطات. لقد اعتمد الناشران على المخطوطات العشرة.

يشمل هذا الكتابُ الضخم مقدّمة فرنسيّة (ص ٥ـ ٣١) وترجمتها بالعربيّة قام بها الأستاذ سعد غراب (التونسيّ)، وقائمة كاملة بالمصادر والمراجع (ص ٣٤ـ ٤٥) تحوي ١٩٩ عنوانًا، ثمّ نصّ **المسالك والممالك** (ص ٤٩ـ ٩١٥) منقسمًا إلى ١٥٣٣ فقرة، وأخيرًا فهرس أسماء الأماكن (ص ٩١٧ـ ٩٥٩) وفهرس أسماء الأشخاص والأمم والقبائل والمذاهب (ص ٩٦١ـ ١٠٠٢). والعجيب أنّا لم نجد لهذا الكتاب الضخم فهرسًا للموضوعات، فيا للأسف!

وقد اعتنى المستشرقان (وهما من «جمعيّة الآباء البيض» Pères Blancs) عناية جيّدة بتحقيق هذا النصّ الطويل الصعب. ويزداد النصّ صعوبة نظرًا إلى آلاف الأماكن المذكورة فيه. فأشارا بالحواشي إلى أهمّ الروايات الواردة في المخطوطات. ولكنّهما لم يعلّقا على النصّ بحاشيةٍ واحدةٍ، جغرافيّة أو تاريخيّة، بسبب طول النصّ المحقّق.

يتكوّن كتاب المسالك والممالك من قسمين. يحتوي القسمُ الأوّل مقدّمة عامّة ضائعة، ثمّ مقدّمة تاريخيّة طويلة تبدأ بالخلق وتتعرّض لتاريخ الأنبياء من آدم إلى محمّد. ثمّ يذكر البكريّ المعتقدات الدينيّة في العالم كلّه، مع وصفٍ لأهمّ الهياكل الدينيّة الموجودة أو المندثرة عند أمم مختلفة: اليونان والرومان والفرس والصقالبة والصينيّين والهنود إلخ.

أمّا القسم الجغرافيّ، فيبدأ بفصول في الجغرافية العامّة: الأراضي والبحار والأنهار والأقاليم السبعة. عندئذٍ يصف العالم بلدًا بلدًا، وجهةً جهةً، ومدينةً مدينةً. فيبدأ بمقدّمة تاريخيّة، ثمّ وصفٌ للبلاد والسكّان والمنتوجات، ثمّ وصفٌ للمسالك (أي الطرق بين مدينة ومدينة) والبلدان التي يمرّ عليها. ويتخلّل كلّ ذلك أقسام تاريخيّة وحكايات غريبة تتّصل بـ «أدب العجائب».

يبدأ البكريّ رحلته من المشرق إلى المغرب: الهند، الصين، الترك، التبت (Tibet)، السند، الفرس، الروم، السودان، البربر، واحات إفريقيا، أوروبّا (الصقالبة، الإفرنج، الجلالقة Galiciens، والنورمان) ثمّ الأكراد. ثمّ ينطلق إلى ممالك العرب في اليمن والحيرة. ثمّ يتوقّف طويلًا على الجزيرة العربيّة، لا سيّما مكّة المكرّمة، حتّى يصل إلى مصر. ثمّ العراق والشام إلخ. ثمّ يعود إلى مصر، ومنها إلى شمال إفريقيا، فإفريقيا كلّها، فأوروبّا مرّةً أخرى، وأخيرًا الأندلس. كلّ ذلك بدقّةٍ وإيجاز.

لا شكّ أنّ نشر هذا الكتاب سيفتح آفاقًا جديدة للباحثين، ولقد قدّم المستشرقان خدمةً جليلةً للعلم وللأدباء العرب. فلهم منّا جزيل الشكر.

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

جغرافية الإسلام البشريّة حتّى منتصف القرن الحادي عشر

تأليف أندريه ميكيل ـ ترجمة إبراهيم خوري

الجزء الثالث: الوسط الطبيعيّ، القسمان الأوّل والثاني

مجلّدان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٢ـ ١٩٩٣، ٤٩٣ و٣٧٣ صفحة

المستشرق أندريه ميكيل أشهر من أن يُعَرَّف، ومؤلّفاته في الجغرافيّين العرب من المراجع المتخصّصة التي يُحسَب لها حساب. وأولى مَن كان لينقل كتبه إلى العربيّة هو الأستاذ إبراهيم خوري الذي كرّس حياته العلميّة لدراسة جغرافية العرب وعلمائها، وله في موضوعها عددًا كبيرًا من المؤلّفات.

أمّا الكتابان اللذان نحن الآن بصدد عرضهما فمكرّسان لدراسة الطبيعة عبر ستّة فصول، ثلاثة في كلّ مجلّد: فثمّة فصل لكلّ من الأرض، والماء على الأرض، ومجامع المياه، والهواء، والحيوان، والنبات. وما يلفت الانتباه في دراسة أندريه ميكيل أنّه بيّن كيف أنّ العلماء العرب الأقدمين لم يعالجوا شؤون الطبيعة بمعزلٍ عن الإنسان. فالإنسان عنصر أساسيّ في الطبيعة، لذا تناوله الجغرافيّ العربيّ في كلّ مرّة تناوَلَ الطبيعة. فإذا ما تكلّم على نهرٍ من الأنهار، انتقل من النهر إلى الإنسان الذي له علاقة به، ثمّ من الإنسان إلى أخباره وقصصه، ومنها إلى خالق الإنسان، ومن الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. فلا عجب أن يُعتبر عمل الجغرافيّين العرب أدبًا وفلسفة إلى جانب كونه علمًا. وهذا البعد الإنسانيّ هو ما يجعل من أعمال جغرافيّي العرب ثروةً تراثيّة لا تقدَّر بثمن. فلِمَ لا يقوم في أيّامنا أنداد للسلف؟

أ. كميل حشيمه

١ ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم

تأليف المقدسيّ البشاريّ

٢ـ صفة جزيرة العرب

تأليف الحسن الهمدانيّ

تحقيق إبراهيم خوري

في سلسلة جديدة: «روائع الجغرافية العربيّة في القرون الوسطى»

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٦٨ و١٧٧ صفحة

إختار المحقّق ـ وهو من أكبر العارفين بالجغرافية العربيّة وله عشرات المؤلّفات والمقالات في مجال اختصاصه ـ أن يبدأ سلسلته بشمس الدين المقدسيّ (توفّي نحو ٩٩٠) لأنّ الرجل أعظم علماء الجغرافية العرب قاطبة ولأنّ مصنّفه يمثّل قمّة الإبداع في اختصاصه قبله وبعده. والدراسة موزّعة على ثلاثة أقسام، عرَّف أوّلها بالمقدسيّ وعصره وكتابه، مبيّنًا مصادر أحسن التقاسيم ولغته ودراسات العلماء له، ومخطّطه العامّ والخاصّ وتقويمه. وفي القسم الثاني تحليل للكتاب على الإجمال والتفصيل مع التركيز على المزايا. وضمَّ القسم الثالث والأخير نصوصًا مختارة من شتّى مواضيع الكتاب الفرعيّة بحسب أهمّيّتها من وجهة نظر المؤلّف نفسه.

والكتاب الثاني لمؤلّفه الهمدانيّ (توفّي نحوالى ٩٦١) بالغ الأهمّيّة أيضًا، عدّه المستشرق شبرنغر أقيم ما أنتجه العرب في الجغرافية إلى جانب كتاب المقدسيّ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. وقد عالجه المحقّق على نحو ما عالج مصنّفه الأوّل.

والكتابان مزوّدان بعدد من الفهارس للأماكن، وأعلام الرجال والنساء، والأقوام والشعوب والقبائل، والكتب.

ك. ح.

صافيتا ومحيطها في القرن التاسع عشر

تأليف الدكتور جورج جبّور

دار الحوار للنشر، اللاذقية، ١٩٩٣، ٤١ صفحة

صدر هذا المؤلّف أساسًا مجموعة مقالات في صحيفة النهار البيروتيّة في أوائل نيسان ١٩٩٢، ثمّ أخرجه كاتبه في كتيّب أنيق المظهر رصين المخبر يرفل بالمعلومات عن صافيتا، البلدة السوريّة الجميلة القريبة من الساحل والشهيرة ببرجها الصليبيّ.

لئن لم تتوفّر للمؤلّف المصادر الأساسيّة - وجُلّها من تقارير الأجانب السياسيّين أو الرحّالة - فقد استعاض عنها بعض الشيء بمصادر ثانويّة غير قليلة وبمعلومات شفهيّة استقاها من أهل المنطقة المطّلعين. وإلى الأحداث التي جاء المؤلّف على ذكرها، هناك نبذ عن بعض الشخصيّات الخطيرة التي تفتخر بها صافيتا، من أمثال الكاتب العلّامة جبر ضومط، والعسكريّ الباسل الثائر إسماعيل خير بك (١٨٢٢- ١٨٥٨) وابنه البكر هوّاش (١٨٤٦- ١٨٩٦) الذي تابع ثورة أبيه على العثمانيّين.

يُشكر الدكتور جورج جبّور لما قدّمه بكتيّبه هذا، فمثل تلك النشرات الموثّقة التي تعالج شؤون القرى والمناطق في بلادنا لممّا يؤدّي خير الخدمات لكتابة التاريخ المشرقيّ العامّ.

كميل حشيمه

آل إبراهيمشاه في التاريخ

تأليف (القسّ إسحق أرملة)

المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٢ صفحة

هذا الكتاب هو في الحقيقة غُفل لا ذكر صريح لواضعه، كما أنّه لا إشارة إلى مكان طبعه وتاريخه، إلّا أنّنا نعلم أنّه طُبع في بيروت إبّان صيف ١٩٩٣ بالمطبعة الكاثوليكيّة. أمّا واضعه فقد تأكّد لنا أنّه المرحوم العلّامة إسحق أرملة، الكاهن السريانيّ الكاثوليكيّ المتوفّى عام ١٩٥٤، وذلك لأنّ الكاتب يحيل في حاشية الصفحة ١٨ إلى كتابه المعنون الرئاسة البابويّة في الكنيسة السريانيّة، ومعروف أنّ هذا المؤلّف هو بقلم القسّ أرملة. وكتاب آل إبراهيمشاه، الذي نحن بصدده، تصوير للمخطوط الأصليّ كَتَبَه أرملة بخطّ يده سنة ١٩٤٥

كما يصرّح بذلك تصريحًا غير مباشر في الصفحة العاشرة. وجدير بالذكر أنّ هناك أربع صفحات كتبت بخطّ مختلف عن خطّ باقي الصفحات، ممّا يشير إلى إمكانيّة إعادة نسخها على يد أحدهم لتشويه اعتور الأوراق الأصليّة.

أمّا مضمون الكتاب فهو سرد موجز لأخبار أسرة إبراهيمشاه الحلبيّة منذ جدّها الأعلى المقدسيّ إبراهيمشاه (١٤٦٠ـ ١٥٣٣) الذي نزح من الرها، حتّى أيّامنا، مع تركيز في الفصل الأخير على سيرة الكومندور جرجي بن يوسف (١٨٤٦ـ ١٩٢٢). وقد زيد في نهاية المجلّد شجرة للعائلة شملت الذين وُلدوا بعد وفاة إسحق أرملة، ممّا يعني أنّ يدًا غير يده وضعت، أو أقلّه أكملت، تلك الشجرة.

ففيما نثني على ناشري هذا الكتاب القيّم، نأمل أن تحذو سائر الأسر المعروفة في شرقنا حذو آل إبراهيمشاه لما في ذلك من فائدة جلّى لكتابة تاريخ بلادنا.

أ. ك. حشيمه

روّاد طبّ العيون في سورية

تأليف الدكتور سمير أنطاكي

«السلسلة التراثيّة» ١، دار الذاكرة، حمص، ١٩٩٣، ٣١٥ صفحة

الدكتور سمير رُولان أنطاكي سليل أسرة أطبّاء معروفين في سورية، يعمل في مسقط رأسه حلب اختصاصيًّا في طبّ العيون. والى جانب مزاولته المهنة، ينصرف إلى التأليف وله عدد من الكتب، منها: العين هذا الجهاز العجيب (حلب، ١٩٨٣)، العينيّة المصوّرة للطبيب الممارس وطالب الطبّ (ميلانو، ١٩٨٥)، المرشد في زرع عدسات الغرفة الخلفيّة في العين (حمص، ١٩٩٢)، الحبّ أعمى، (حلب؟، ١٩٩٣ـ وسيأتي التعريف به)، فضلاً عن بعض المقالات الأدبيّة.

كتابه روّاد طبّ العيون جليل الفائدة لما يحويه من معلومات، شائق القراءة يلذّ الباحث وصاحب الاختصاص، فضلاً عن المثقّف العاديّ الطُلَعَة.

يتصدّر الكتاب، بعد المقدّمات، فصل هامّ وضعه الدكتور نشأت الحمارنة، العالم بتاريخ الطبّ عند العرب، عن «تاريخ طبّ العيون في بلاد الشام». ويليه فصل عن «أمراض العيون في كتاب التاريخ الطبيعيّ لحلب (١٧٤٢ـ ١٧٦٨) للدكتور ألكسي رسل» طبيب الجالية الإنكليزيّة بالشهباء في منتصف القرن الثامن عشر. ثمّ هناك فصل بعنوان «أمراض العيون في دفاتر المعلّم نعّوم بخّاش (١٨٣٥ـ ١٨٧٥)» بحسب ما حقّقه البحّاثه الحلبيّ الأب يوسف قوشاقجي. وبعد هذه «الفصول ـ الوثائق» الثلاثة يقدّم المصنّف لمحات عن داء التراخوما والتهابات الملتحمة ومكافحتها في سورية في أوائل القرن العشرين، وعن المكتبة العينيّة العربيّة في سورية منذ بداية القرن العشرين، فعن تأسيس الجمعيّة السوريّة للوقاية من العمى، وتأسيس الجمعيّة السوريّة لأطبّا العين، وتأسيس الشعب العينيّة في جامعات القطر العربيّ السوريّ وتاريخها، فعن أوّل حالة تطعيم القرنيّة في سورية والوطن العربيّ، إلى أن ينتهي إلى القسم الأساسيّ من كتابه فيتكلّم، في ما ينيف على المائة الصفحة، عن روّاد طبّ

العيون في سورية منذ سنة ١٩٠٠. وفي الختام يتوقّف الدكتور أنطاكي عند ظاهرة الطبّ العينيّ الشعبيّ الذي ما زال حيًّا في سورية، وينهي بملحقين: أحدهما النظام الداخليّ للجمعيّة السوريّة للوقاية من العمى، والثاني النظام الداخليّ للجمعيّة السوريّة لأطبّاء العين. وثمّة صفحتان للمراجع العربيّة والأجنبيّة والكثير من الرسوم الشمسيّة للأشخاص والوثائق.

لا يسعنا إلّا شكر المؤلّف الهمّام الذي أسدى بعمله الرائد هذا أجلّ الخدمة.

ك. ح.

الحبّ أعمى

تأليف الدكتور سمير أنطاكي

لا. م. (حلب؟)، ١٩٩٣، ٤٦ صفحة

لا يكتفي طبيب العيون الدكتور سمير أنطاكي بأن يكون بحّاثة (أطلب التعريف السابق)، فهو إلى ذلك أديب ذوّاقة، شأنه شأن بعض الأطبّاء المثقّفين الذين يرتاحون من متاعب مهنتهم الشاقّة بالانصراف إلى الفنون على أنواعها، من عزف إلى رسم إلى كتابة. والكتيّب الذي وضعه الدكتور أنطاكي بعنوان الحبّ أعمى هو طريف ظريف سامي المعاني. فقد جمع فيه صاحبه الكثير ممّا يمتّ إلى العين، من أخبار استقاها في أساطير الأقدمين أو تاريخ العرب وتراثهم، وأشعار وأمثال وأقوال مأثورة، وآيات إنجيليّة أو قرآنيّة، وكلّ ذلك مصحوب بتعليقات مقتضبة محكمة. ومن الأبواب التي طرقها المصنّف: عمى القلب، الرؤية بالقلب، عميان مبصرون، سحر العيون، تيّار العيون، لغة العيون، الجفون الناعسة، للدموع دور بارز، ليس يكذب النظر،... وغيرها.

ونقتطف، ختامًا، بعضًا من الدرر التي حوتها صفحة الكتاب الأخيرة: «هل أغلى من العين؟ إنّها أداة الرؤية. هي الحياة: «أبصَرَ النور» (...) هي الجوهرة التي رصّع بها الخالق وجوه البشر. هي الطمأنينة والأمل، والصدق والكذب، والجرأة والجبن، والألم والخوف، والدهشة والبؤس، والعطف والبراءة، والذكاء والبلاهة، والجنون، والشرّ والعنفوان والغضب، والزعل والسرور، هي الحسد، هي صوت الضمير، هي عين هابيل تنظر من قبره إلى أخيه قاين، هي الحياء والشرف، هي النور الذي يشعّ من الوجوه، هي الحقيقة. هي بمثابة الروح والقلب والحياة، فنقول: «يا روحي، يا قلبي، يا حياتي، يا عيوني». هي الحبّ وأصل الغرام، هي الحبّ الأعمى، هيّ عين الرضى، هي كلّ شيء. فلذلك نريدها دائمًا بصيرة ومبصرة، سليمة وجميلة. ـ نجّنا يا ربّ من العين الشرّيرة واجعل عيوننا دائمًا عيون رضى، (...) وإن وقعنا في الحبّ فاترك عيوننا دومًا مفتوحة، واجعلنا من الذين ينظرون بعيونهم ويرون بقلوبهم، ومن الذين يحبّون بعيونهم وقلوبهم (...) ولا تحرمنا هذه النعمة ـ نعمة النظر ـ ولك الشكر والحمد». وللطبيب الأديب تهانينا.

ك. ح.

أثر البنّائين الأحرار في الأدب اللبنانيّ (١٨٦٠ـ ١٩٥٠)

تأليف الدكتور سهيل سليمان

منشورات مؤسّسة نوفل، بيروت، ١٩٩٣، ١٦٥ صفحة

قصّة هذا الكتاب جديرة بالاهتمام من عدّة وجوه. وأطرفُها أنّ المؤلِّف هو أصلاً أطروحة دكتوراه في الأدب العربيّ تقدّم بها صاحبها في الجامعة اليسوعيّة ببيروت أمام لجنة ضمّت اثنين من الرهبان اليسوعيّين، أحدهما كاتب هذه الأسطر، ممّا يشير إلى الروح الجديدة التي يهبّ نسيمها الهادئ في أيّامنا، بعيدًا عن تلك الأعاصير التي عصفت في مطلع هذا القرن وألّبت الأحرار الماسونيّين على «الجزويت» كما أقامت قيامة هؤلاء على الأوّلين. فسبحان مَن يبدِّل ولا يتبدَّل!

وكذلك يمتاز هذا الكتاب بأنّه يعالج موضوعًا في غاية الأهمّيّة إذ إنّ ما يلفت النظر هو الدور الكبير الذي اضطلعت به الماسونيّة في الآداب العربيّة إبّان عصر النهضة، إن في لبنان أو خارجه. فمعظم كتّاب تلك الحقبة ذوي الأثر الفعّال في التيّارات الفكريّة، كانوا من البنّائين الأحرار، وكان لا بدَّ من أن تُدرس مساهمتهم في تلك الميادين.

يُشكر الدكتور سليمان، في ما يشكر، لأنّه أشبع موضوعه درسًا وتحليلاً، وخاصّة لما تحلّى به من روح نقديّة موضوعيّة. فإنّه اجتهد وسعه في تبيان الآراء المتضاربة بدون أيّ انحياز، معلّقًا على الأحداث بحيث تفهّم مواقف أبطالها ولم ينجرف وراء الهوى، فترك للقارئ إطلاقَ ما يحلو له من أحكام.

وإن كان لنا من مآخذ، فثمّة اثنان نبديهما، طفيفين، هما ضآلة عدد المراجع الأجنبيّة بحيث لا يصل إلى عديد أصابع اليد الواحدة (صفحة ٦١١)، وغياب فهرس للأعلام يكون عونًا للباحثين، ولا شكّ أنّ الكثيرين منهم سيستفيدون من هذا الكتاب.

أ. ك. ح.

النخبة هي رسالة المستقبل

تأليف سامي سلمان الأعور

لا. م. (لبنان؟) لا. ت. (١٩٩٣؟)، ٤٢ صفحة

كتيّب هو كناية عن خواطر في النخبة ودورها. فالنخبة في نظر المؤلّف ليست عمل استئثار وتعالٍ، بل تحكيم العقل والحرّيّة، وإحياء الترابط بينهما، مع التشديد على دور القلب وسامي العواطف. ومن جميل ما ورد في الكتاب هذه العبارة التي ترسم الهدف لمَن يبتغي سلوك سبيل النخبة، فتحثّه على الخروج من الذات من أجل الخدمة: «أنا حرّ لأنّي ملتزم ـ أنا ملتزم لأنّي حرّ». كلام من ذهب.

ك. ح.

عبث القَدَر، أو حبّ في بيروت

ـ قصّة ـ

تأليف جوزف حشيمه

بيروت، ١٩٩٣، ٣٨٨ صفحة من القطع الكبير

كان الأولى بالمؤلِّف أن يَسِمَ كتابه بالرواية لا بالقصّة، فهو أكثر بكثير من قصّة عاديّة وفيه جميع مقوّمات الرواية، بل الرواية الأصيلة. وتأتي هذه المحاولة كالطلّ المنعش على أرض كادت أن تمحل بعد سنوات عجاف من هذا القبيل إن في لبنان أو في سواه من البلدان العربيّة. فقد ندرت الروايات الأصيلة وكثرت القصص بل الأقصوصات، بعد أن أحجم الكثير من الكتّاب عن الروايات لِقِصر في النَّفَس أو لسعي وراء السهولة.

ومَن عرف المحامي جوزف (أسعد) حشيمه وما له من مؤلّفات سابقة لن يستغرب خوضه هذا المضمار الصعب بما يُفترض فيه من قوّة خيال، وسبك الأحداث وشبكها بإحكام، وتحليل نفسيّ عميق. فقد طالعنا له قبل ذلك أربعة كتب عالج فيها شؤونًا إنسانيّة واجتماعيّة وحقوقيّة بجدارة العالم، ورهافة شعور الأديب، وتحسُّسٍ لمشاكل البشر، وهي على التوالي: **حديث المحاكم، خواطر، دفاعًا عن حقوق الدفاع، والوطن الضائع.**

أمّا الرواية عبث القَدَر . . .، وهي كتابه الخامس، فنختصر سائر ما سبق، وتُبرز أهمّ ما عالجه المؤلّف قبلًا من مسائل عزيزة عليه: وصف واقع الناس بما يمتزج فيه من مرارة وسعادة متلازمتين، المدافعة عن حقوق المستضعفين، دكّ معاقل الرياء والكذب «حتّى لا يبطر السعيد ولا ييأس الشقيّ ولا يُخدَع المظلوم المبغى عليه» (صفحة ٥). وتروي لنا القصّة حياة شابّ ذكيّ مثقَّف من بيروت «الشرقيّة»، فتأخذ بيده منذ طراوة عوده حتّى ولوجه معترك الحياة صحافيًّا معروفًا. وإذا بنقطة تحوّل في سيرته، تنقله من عالم الحرّيّة إلى عالم الأسر، رهينةً بيني يدي جماعة الشقّ الآخر من بيروت، في الناحية «الغربيّة»، وهنا المعاناة المريرة والآلام النفسيّة، إلى أن تشرق في نفس البطل «ربيع» شمسُ طيبة شابّة تعالجه، فيعشقها وتعشقه وتسعى إلى إطلاقه. وإذ كان يترقّب، بعد خروجه من السجن، ساعة يُتاح له مقابلة حبيبته، يشاء القدر العابث أن تُقتل الفتاة وهي تعالج رئيس إحدى المنظّمات، قتلها أعضاء منظّمة معادية.

لقد تميّزت رواية جوزف حشيمه بعدد من المزايا الفريدة. أُولاها تحليلُ المؤلّف في أجواء تحليل النفس البشريّة أيّما تحليق. فهو يغوص في أعماق شخصيّات أبطاله، لا سيّما «ربيع»، ويدرسها من كلّ جوانبها وفي جميع اختلاجاتها بنفاذ بصيرة عجيب. ويخيّل إليك وأنت تسير معه أنّك تطالع أحدى روائع الروائيّين الروس الكبار، كمثل آنّا كارنين لتولستوي، وتكاد تصاب بالدوار لكثرة ما هنالك من تحليل، ولكنّ هذا الدوار لا يخلو من نشوة الإحاطة بمجامع الشخصيّة المرسومة أمامك.

وفيما يرسم الكاتب لوحته يطلق سهامه، وما هي سوى أحكامه، تنغرز كالإبر تارةً مؤلمة وطورًا ساخرة، مع خلفيّة من التشاؤم تسود أجواء الكتاب عامّة. وهذا التشاؤم المدلهمّ تخترقه، النينة بعد الفينة، ومضات من السعادة الخجولة والإيمان المتمطّي (ص

٧٨ـ ٨٠) ممّا يجعل الصراع قائمًا بين النور والديجور طوال أحداث الرواية، وهو لعمري واقع البشر في أغلب الأحيان. وأجمل الصفحات في هذا الباب، وغاية ما توصّل إليه الروائيّ في استكشاف خبايا النفس البشريّة، تجدها في الثلث الأخير من الكتاب، مع دخول الطبيبة «سهى» في حياة «ربيع».

مزيّة أخرى تلفت النظر في كتاب حشيمه هي أسلوبه المتألّق ولغته البليغة المتأنّقة. فمن جهة الأساليب الروائيّة يعجبك تنقّل الكاتب برشاقة وعفويّة بين الأوصاف الواقعيّة ـ فلا يستنكف منها، ويعلّلها (ص ١٨٨) ـ والشطحات الوجدانيّة حيث يسرح الخيال ويمرح. وكثيرًا ما يلجأ إلى مخاطبة القارئ وإقحامه في الأحداث، كما إلى مخاطبة ذاته، مع الركون إلى الأساليب السينمائيّة كالالتفاتات إلى الماضي حينًا بعد حين.

واللغة، من جهتها، بليغة، تكثر فيها الألفاظ المنتقاة، عمدًا، بغية الترصيع. والجمل تنساب في غاية من الإيجاز البليغ، مسبوكةً مَقْوَلَبَةً متماسكة الأطراف، فيها جرس مستحبّ، وتماوج نَغَم وتجانسٌ في الإيقاع. فإليك، مثلًا، ما جاء في كلامه على النار (ص ٣٦٦ـ ٣٦٧):

«وإذا غنّت النار، طرِب البعضُ لغنائها واطمأنّ، ورُوِّع البعض الآخر وفَرَق.

ومع ذلك فغناء النار واحد ليس يتبدّل ولا يتنوّع، وإنّما وقعُه في نفوس سامعيه هو الذي يختلف ويعظم اختلافه. وشتّان ما بين وقعه في أذني المقرور الذي يصطليها، والجائع الذي يترقّب نضجَ ما يُطبخ عليها، والمحكوم الذي تُضرَم ليُلقى فيها».

وإليك أنموذجًا آخر، فيه من بليغ الكلام وروائع الصور ما قلّ نظيره. خاطب «ربيع» السجين حبيبته «سهى» وقد استحوذت على مجامع قلبه، قال:

«لا تطيلي الغياب، فأنا خليق بأن أزار، ذلك بأنّني أدخِلتُ أسيرَ محبس واحد، وها أنذا قد أصبحت أسير محبسين اثنين.

فقالت، وهي تبسم عن درٍّ، كما قال الشاعر:

وكم من آسِرٍ أضحى أسيرَ أسيره» (ص ٣١٦).(١)

هذا غيض من فيض ذاك الأسلوب الفريد، وكم يفتقر إليه اليوم أدبُنا إذ كثر الكتّاب الذين يطلقون جملهم على عواهنها، متذرّعين بالسهولة و«البساطة» لستر ما ليس إلّا ضعفًا.

رواية جوزف حشيمه من الروايات التي لا بدّ أن يُحسَب لها حساب، ولئن أبت على مؤلّفها نفسُه أن يدفع بها إلى الواجهة. فلقد أنزلها إلى ساح القرّاء خلسةً ولم يُسمِع بها إلّا قلّة، وبئس ما فَعل. فلا بدّ من عدم حبس العطر في قمقمه، ولا يجوز حجب روائع الفعال، بل فلتوضع على المنارة لتنير.

ك. ح.

---

(١) أطلب أيضًا وصفه يوسف الحاجب، وكلامه على الخمرة في الصفحة ١٢...

ألوان

مجموعة مقالات أدبيّة اجتماعيّة (جزءان)

تأليف الدكتور أنيس دهبر

لا. م. (دمشق؟)، لا. ت. (١٩٩٣؟)، ١٢٣+ ٢٠٢ صفحة

الدكتور أنيس دهبر من مواليد يبرود، البلدة السوريّة الجميلة الرابضة في جبل قلمون، وقد أنبتت الكثيرين من رجالات الفكر والأدب والشعر والصحافة في الوطن والمهجر. والدكتور دهبر خرّيج كلّيّة الطبّ الفرنسيّة في بيروت، ممّا ينبئ بما يتحلّى به من ثقافة غربيّة إلى جانب ثقافته العربيّة. وهذا الانفتاح يغني كثيرًا خبرته البشريّة والفكريّة ويسبغ على مقالاته مسحةً من الأدب الإنسانيّ الفريد.

والمقالات الواردة في المجلّدين صدرت سابقًا في بعض المجلّات لا سيّما مجلّة «الكلمة» اليبروديّة وتعالج موضوعات تمتّ إلى المجتمع والفكر والدين والأخلاق كُتِبَت بأسلوب رشيق ونفحة من الفكاهة لا تخلو أحيانًا من السخريّة اللاذعة غير المؤلمة.

وليسمح لنا الكاتب الكريم أن نلفت نظره إلى الكثير من الأخطاء اللغويّة التي فوجئنا بها لدى المطالعة، ولعلّها من باب السهو (نورد ثمّة بعضها لتصحَّح في الطبعة الثانية: في ج ١، ص ٢٣، س ١٥، جَمْعُ اليمين بمعنى القَسَم أيمُن وأيمان، لا أيامين، وأيامين لا تنوَّن لأنّها ممنوعة من الصرف؛ وكذلك القول في الأعاصير، فهي لا تقبل التنوين (ج ١، ص ٣٤، س ٢٥)؛ وينبغي القول «في الثانية عشرة من عمري» (ج ١، ص ٢٣، س ١٩)، وفي هذه السنّ» (١، ٥٩، ٣). ويا ليت جميع الكتّاب يعرضون عن هذا الغلط الفاحش الذي بدأ يتفشّى، خاصّة عند بعض الصحفيّين، فيقولون: «نحن في مطار شارل ديغول والذي يبعد...» (١، ٦٣، ١٩) فما بال هذه الواو تزاد بلا سبب فتشوّه اللغة وتخدش السمع؟ ولا بدّ من القول: «أصرّ على» (١، ٦٥، ١٦)... وإذ نقف عند هذا الحدّ نأمل أن يظلّ بين أطبّائنا العلماء من ينصرف إلى الكتابة والأدب على غرار الدكتور دهبر، لمتعتهم وإفادتنا.

ك. ح.

Mon pays au passé simple

par le Père Mansour Labaky

Fayard, Paris, 1992, 188 pages

عُرف الأب منصور لبكي، أوّل ما عُرف، في مطلع السبعينيّات عندما شاعت أغانيه الروحيّة على كلّ لسان في لبنان والكثير من البلدان العربيّة، لِما كانت عليه من رشاقة في الإيقاع، وعمق في المعاني، وسهولة للحفظ كلامًا وموسيقا. وتبدّل مجرى حياته إلى حدّ بعيد لمّا حلّت النكبة بأبناء رعيّته في بلدة الدامور سنة ١٩٧٦ فانطلق في العمل الإنسانيّ على شتّى الصُعُد، منها في حقل الكتابة. وجميع مؤلّفاته ـ باستثناء ما يدور حول النيتورجيا ـ يعالج المسألة اللبنانيّة بأسلوب فريد يميّزه.

فقبل كتاب Mon pays au passé simple صدر للأب لبكي ـ وبالفرنسيّة دائمًا ـ عدّة

مؤلّفات نُقل معظمها إلى العربيّة، نذكر منها بعض ما عُرِّب: كفرسما ضيعة من لبنان، صبيّ لبنان: «الدروب التائهة»، شريد القمر...، نالت بأجمعها إعجاب أهل الغرب وأبناء العرب على السواء لسموّ معانيها، وروعة أسلوبها الشاعريّ، وتجنيح خيالها. وكتاب ...Mon pays لا يشذّ عن القاعدة، وهو يبغي، كما ينبئ به عنوانه، إبراز جمال لبنان ورسالته من خلال ما اتّسم به هذا البلد في ماضيه من وداعة و«بساطة». وقد نجح المؤلّف في تحقيق مبتغاه إذ طلع علينا بمجموعة حكايات لطيفة خفيفة الظلّ، رشيقة السرد، مشحونة بروح الدعابة والحسّ الإنسانيّ العميق، فيخيّل إلى القارئ، وهو يطالعها، أنّه أمام كتاب Lettres de mon moulin للأديب الفرنسيّ الشهير ألفونس دوديه. وما تجدر ملاحظته أنّ هيام منصور لبكي بوطنه لبنان وتغنّيه به لا ينطلق من تعصّب محدود الأفق ذميم، بل يتجذّر في إيمانه بأنّ هذا البلد صاحب رسالة تسامح وتعايش ومحبّة.

أ. ك. ح.

٦

دليل عربيّ يونانيّ إلى ألفاظ العهد الجديد

صنّفه الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٩٥٢ صفحة من القطع الكبير، تجليد فنّي

هذا الكتاب ثمرة خبرة طويلة اكتسبها المصنّف بعد ما قام به مع رفاق له في إصدار الطبعة اليسوعيّة الجديدة للكتاب المقدّس وإجالة يد التصحيح باستمرار في أسفار العهد الجديد.

وهذا الدليل يهدي الباحث إلى الآيات الكتابيّة التي وردت فيها الألفاظ موضوع بحثه. وقد أراد مصنّفه أن تبوّب الألفاظ فيه بحسب المواضيع ليتمكّن الدارسون والمؤمنون استخدامه انطلاقًا من كلّ ترجمة، علمًا أنّ الألفاظ والآيات هي بحسب الترجمة اليسوعيّة الأخيرة.

ومن حسنات «الدليل» أنّ فيه، إزاء كلّ مدخل عربيّ، اللفظ اليونانيّ الأصليّ. وفي ذيل الكتاب فهرسان: الأوّل عربيّ يضمّ جميع المداخل العربيّة. والثاني يضمّ جميع الألفاظ اليونانيّة.

العمل جليل، جزيل الفائدة لطلّاب اللاهوت والباحثين والمثقّفين والوعّاظ والمؤمنين وسواهم.

إ. ع. خليفه

من القراءة إلى التأمّل مع القدّيس متّى

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، رقم ١،

منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٣، ١٥٠ صفحة

ورد في مقدّمة هذا المؤلّف: «وُلد هذا الكتاب من حاجة ماسّة لدى الشبيبة: كتب التفسير صعبة وطويلة. أعطونا كتابة سهلة وقصيرة، تغذّي يومنا أو أقلّه أسبوعنا. لهذا قدّمنا للمؤمنين سلسلة «القراءة الربيّة»...

«إخترنا بعض النصوص ولم نقدّمها كلّها. فمَن شاء التوسُّع والاستزادة عاد إلى كتب التفسير. قدّمنا التأمّل وما قدّمنا نصّ الإنجيل، لأنّ الترجمات عديدة ولكلٍّ ترجمته»...

«كيف يتمّ التأمّل؟ نبدأ بقراءة النصّ الإنجيليّ مرّةً أولى على مهل وبصوت عالٍ إذا أمكن، لترى العينُ وتسمع الأذن وتتلفّظ الشفتان. نتوقّف عند عبارات استرعت انتباهنا، ثمّ نعود إلى قراءة النصّ ثانيةً. هنا نستعين بالشرح والتفاسير. ونُنهي تأمّلنا بموقف عمليّ يتجسّد في أقوالنا وأعمالنا، بل في كلّ حياتنا»...

«هذا هو الكتاب الأوّل في سلسلة «القراءة الربيّة». فإن لاقى الرواج الذي نأمله، أتبعناه بكتب أخرى»...

نهنّئ الكاتب على هذه الفكرة ونتمنّى أن تلاقي هذه السلسلة الرواج الذي يأمله، لأنّنا في حاجة ماسّة فعلاً إلى كتب تشرح لنا نصّ الكتاب المقدّس بطريقة مبسّطة تكون في متناول القارئ العاديّ، تساعده على قراءة النصّ قراءةً صحيحة وتغذّي فكره وقلبه بمعانيه السامية.

أ. صبحي حموي

أقوال الله في شعبه، أو الأنبياء الاثنا عشر

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ٧،

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٣، ٣٦٢ صفحة

سبق لنا أن تكلّمنا، في العدد السابق لهذه المجلّة، ص ٥٣٦، عن الرقم ٦ من سلسلة «المجموعة الكتابيّة» هذه (التاريخ الكهنوتيّ). وبما أنّ طريقة المؤلّف في إصدار المجموعة هي هي، فلا حاجة إلى تكرار ما ذكرناه. ولا شكّ أنّ ضيق الوقت لم يمكّن الكاتب من تصويب الخطأ الذي وقع في الرقم ٦ والذي أحببنا أن نلفت نظره إليه.

وننتهز هذه الفرصة لنعبّر للكاتب عن إعجابنا بغزارة قلمه في إصدار كتب نحن بأمسّ الحاجة إليها.

ص. ح.

إنجيل لوقا. ظهور الكلمة والرسالة في الجليل
تأليف الخوري بولس الفغالي
سلسلة «دراسات بيبليّة»، ٣،
منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ١٩٩٣، ٦٧٤ صفحة

ما زال الخوري بولس الفغالي يصدر الكتاب تلوّ الكتاب في مختلف المواضيع التي تمّت إلى «البيبليا» (وهي اللفظة التي ارتأى أن يدلّ بها على «الكتاب المقدّس»). وله حتّى الساعة ما يربو على الخمسة عشر مؤلّفًا في تلك الأبواب. وكتابه **إنجيل لوقا...** هو الثالث في سلسلة «دراسات بيبليّة» يظهر بعد كتابين له آخرين هما: **القراءة المسيحيّة للعهد القديم** (١٩٩١)، **وإنجيل يوحنّا: دراسات وتأمّلات (١٩٩٢).**

الطريقة التي تبنّاها تنطلق أوّلاً من مقدّمات تُدخل إلى جوّ إنجيل لوقا، ثمّ تنتقل إلى شرح متواصل لكلّ مقطوعة من مقطوعات هذا الإنجيل، شرح بدؤه بحث علميّ ونهايته تطبيق راعويّ، فرغبة المؤلّف أن يكون كتابه أوّلاً وأخيرًا كتاب تأمّل يلي القراءة، ثمّ يتحوّل إلى المشاهدة فالمناجاة. نِعمّ الهدف ونعمّ السبيل إليه كما رسمه صاحب الكتاب.

ومن حسنات المصنّف فهارسه، لا سيّما ذاك الذي جمع الكلمات اليونانيّة التي وردت في سياق الكتاب مرفقةً بمعانيها (ص ٦٥٨-٦٦٢)، وفهرس المفردات المستحدثة في العربيّة وقد رُتّبت بحسب الألفبائيّة العربيّة والأبجديّة الفرنسيّة (٦٦٣-٦٦٦). ونحن مع إقرارنا بما قام به المؤلّف من جهد مشكور لاستحداث مثل تلك المفردات، ومعظمها موفّق التعريب، نتردّد في قبول بعضها. فعلى سبيل المثال لا الحصر نتساءل لماذا عُرّبت عبارة phrase incise بـ «جملة قاطعة» - والترجمة هنا حرفيّة - في حين هناك في العربيّة عبارة معروفة سهلة هي «جملة معترضة»، لا سيّما أنّ عبارة «قاطعة» تحمل بعضًا من اللبس، إذ إنّها مؤنّث «القاطع» وهو الطير المتنقّل.

أ. كميل حشيمه

١ - المسيحيّة ملحمة آلام وبطولة وقداسة
مقدّمة عامّة للموسوعة
٢- يوستينوس الرومانيّ + أثيناغورس الأثينيّ
٣ - هرماس الراعي + تيوفيلوس الأنطاكيّ + تاسيانوس السريانيّ
تأليف الأب جورج رحمه الأنطونيّ
في موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ»، الأرقام ١، ٣، ٤،
منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات للرهبانيّة الأنطونيّة، دير مار روكز، الدكوانة، ١٩٩٢، ٢٧٩ + ٢٠٦ + ٢٦٤ صفحة

الأب جورج رحمه راهب أنطونيّ نشيط وغيور. أخذ على عاتقه تأليف موسوعة «عُظماء المسيحيّة في التاريخ»، لأسباب ثلاثة: «تمجيدًا لله، وخدمةً للنفوس، ووفاءً لمَن

كانوا للكنيسة وللبشريّة جمعاء كنارة الروح القدس، ومثالاً في حياتهم نقتدي به لنسير على طريق الجلجلة بفرح» (الكتاب الأوّل، ص ١٠). ولا شكّ أنّ العالَم العربيّ يفتقر إلى موسوعةٍ مثل هذه، تدفع إليه نماذجَ من كبار مُفكّري الكنيسة وقدّيسيها.

والكتاب الأوّل، **المسيحيّة ملحمة آلام وبطولة وقداسة، هو بمثابة** «**مقدّمة عامّة للموسوعة**». وينقسم إلى أربعة أقسام (بصرف النظر عن المقدّمة والخاتمة والملاحق):

١ ـ كنيسة المسيح: نشأتها وانتشارها وتفاعلها مع العالم الوثنيّ (ص ٢٧ـ ٦٤).
٢ ـ سيطرة الكنيسة الرومانيّة في الغرب (ص ٦٥ـ ٩٢).
٣ ـ الكنيسة في مواجهة العالم المعاصر (ص ٩٣ـ ١٦٥).
٤ ـ الكنائس الشرقيّة وموقفها من الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة (ص ١٦٧ـ ٢٢٨).

فالكتاب عبارة عن نظرة سريعة في تاريخ الكنيسة، من وجهة نظر غربيّة. وقد أضاف الأب رحمه الله قسمًا رابعًا، يُعرّف فيه عن الكنائس الشرقيّة، من وجهة نظر غربيّة أيضًا. مَن قَبِلَ هذا المُنطَلَق، يجد في هذا الكُتيّب عرضًا وجيزًا شائقًا لما عاشته الكنيسة من صراعاتٍ ومشكلاتٍ وحلولٍ وانتصارات وسقطات. أمّا القسم الرابع، فكأنّه زيادة مفيدة، وإن كانت قابلة للمناقشة كما سأقول فيما بعد. والقسم الأوّل يغطّي الألف السنة الأولى من تاريخ المسيحيّة، حتّى الانشقاق بين الشرق والغرب. والقسم الثاني يغطّي خمسة قرونٍ، حتّى نهاية الانشقاق في الغرب. والقسم الثالث يبدأ مع المجمع التريدنتينيّ (١٥٤٥ـ ١٥٦٤) ومواجهة حركة «الإصلاح».

القسم الرابع خاصّ بالشرق المسيحيّ. إلاّ أنّ المؤلّف حدّد في العنوان موقفه، حين قال: «**الكنائس الشرقيّة وموقفها من الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة**». لا شكّ أنّ من حقّ المؤلّف اختيار موضوعه ووجهة نظره، إلاّ أنّا كنّا نتمنّى نظرةً أوسع، نظرة موضوعيّةً. فالكنائس الشرقيّة لها كيانها بحدّ ذاتها، حتّى وإن لم توجّدِ الكنيسةُ الرومانيّة، لأنّها ليست نابعةً منها، ولا معتمدةً عليها، بل هي قائمة بذاتها، شأنها شأن كنيسة روما. هذا من الناحية التاريخيّة، التي نحن في صددها. فلا أرى لزومًا لإدخال الموقف اللاهوتيّ الكاثوليكيّ في هذا المجال.

وليسمح لي المؤلّف بأنْ أبديَ رأيي أخويًّا في موقفه اللاهوتيّ هذا، الذي عبّر عنه بوضوحٍ وجرأةٍ في مطلع القسم. يقول: «يُلاحظ القارئ أنّني اتّبعتُ، في القسم الأوّل والثاني والثالث، التسلسلَ التاريخيّ، مرتبطًا بالتسلسل السُلطويّ الذي يُمثّله خليفةُ السيّد المسيح القدّيس بطرس. وذلك انطلاقًا من أنّ كنيسة المسيح قد أوكلَتْ رئاستها إلى هامة الرسل، كما أعلن ذلك ربُّنا وإلهُنا ومخلّصنا يسوع المسيح نفسُه، ليكونَ المرجعَ الأوحدَ في كلّ شيء، بعد التشاور مع إخوانِهِ أساقفة العالم، وحتّى مع المؤمنين في الكنيسة جمعاء، كما فعل في المجمع الفاتيكانيّ الثاني. وليس لها عدّة رؤوس، كما يدّعي البعضُ. وأرجو أنْ لا يُعتَبَر كلامي هذا انتقاصًا من سلطتهم، ولكنّني أنا ابنُ الكنيسة الكاثوليكيّة الجامعة، وعلى إيمانها عشتُ وسأموت بنعمته تعالى. لذلك اتّبعتُ تسلسُلها التاريخيّ ـ السلطويّ، وليس تسلسل غيرها» (ص ١٦٩).

لنا هنا اعتباران. الأوّل لاهوتيّ والثاني منهجيّ. أقول: لا يشكُّ أحدٌ من المُنصفين أنّ

بطرسَ هو هامةُ الرسل، وبرئاسته تعترف جميعُ الكنائس الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة. ولكن لا يترتّب على ذلك أنّ المسيحَ جعلَه «المرجَعَ الأوحد في كلّ شيء». ثمّ إنّ المؤلّف لا يذكر هنا أسقفَ روما، وكأنّه ساوى بين بطرس وبين أسقف روما. فإن كانت جميعُ الكنائس قد اعترفت بأولويّة (primauté) أسقف روما ورئاسته، إلاّ أنّها اختلفت في معنى هذه الأولويّة. والتاريخ يدلّ على أنّ التأويل الكاثوليكيّ الحاليّ لهذه الأولويّة تأويلٌ مقبولٌ ولكنّه تأويلٌ فقط، إذ هناك تأويلٌ آخر شائعٌ في بقاع الشرق كلّه منذ الأجيال الأولى يختلف عنه.

• فمفهومُ الأولويّة لم يكن متّفَقًا عليه في القرون الأولى حين لم تكن الكنيسةُ منقسمةً. لذلك، لا أشاركُ قولَ أخي المؤلّف عندما يقول: «وليس لها (أي للكنيسة) عدّة رؤوس، كما يدّعي البعضُ»، إذ هذا رأيُ الكنيسة الغربيّة، وهو رأي لا يأخذ بالاعتبار غِنَى العقيدة المسيحيّة والتاريخ الكنسيّ. وهنا أشير إلى الاعتبار الثاني، وهو منهجيّ. لمّا كان هذا الكتيّبُ مقدّمة تاريخيّة للموسوعة، أرى من المستحسن اتّباعَ المنهج التاريخيّ الوصفيّ، لا العقائديّ. زد إلى ذلك أنّ الفائدة للقارئ العربيّ (لا المسيحيّ) تكون أعمَّ إذا قدّمنا المواضيع تقديمًا موضوعيًّا وصفيًّا، وتركنا العقيدة للمناقشات العقائديّة، التي لا يصحّ أن توجَّه للعامّة بل أن تُحصَرَ على الخاصّة.

لقد اجتهد الأب رحمه مشكورًا ليقدِّم نظرة سريعة عن كلّ كنيسة شرقيّة كاثوليكيّة، ونظرةً أسرع عن الكنائس الأرثوذكسيّة. إلاّ أنّ السرعة والاختصار قد يؤدّيان إلى كثيرٍ من الأخطاء أو الفجوات. فنراه ينتقل فجأة، في تاريخ الموارنة، من مطلع القرن السادس إلى نهاية القرن السادس عشر (ص ١٧٣)، أو يقدّم تاريخ الصرب (Serbes) في سبعة أسطر (ص ٢١٨)، أو ينسب إلى المصريّين دير الأحباش بروما (ص ٢١٠)، أو يسمّي الأنبا «متى الزُّقَيطيّ» «متى رينا» (ص ٢١١) ومكسيموس جوَيْد «جويّد» (مرّتين في ص ٢١١). وبالحقيقة، لقد حاول المؤلّف أن يقومَ هنا بعملٍ مستحيل. فالنيّة طيّبة، ولكن هل كان الهدفُ معقولًا؟

وقد أنهى الأب جورج رحمه كتابه بملاحظات عميقة مُمتعة عن مميّزات الكنائس الشرقيّة (ص ٢٢٥- ٢٢٨). ذكر منها ثلاث، هي فعلًا أساسيّة:
١ ـ الأمانة لتراث آباء الكنيسة.
٢ ـ التعلّق بمثاليّة الحياة التوحّديّة.
٣ ـ اعتبار الكنيسة عائلة يرأسها البطريرك الأب ومجمعيّة الأساقفة.

«فهذه النقاط الثلاث قد ميّزت الشرق المسيحيّ بصوفيّة وروحانيّة وقدسيّة هي بعيدة كلّ البعد عن دنيويّة (Sécularisation) الغرب التي غرق فيها» (ص ٢٢٧). وأنا أوافقه إجمالًا، وإن كان من البديهيّ لكلّ مؤرّخ أنّ الصوفيّة والروحانيّة والقدسيّة لم تختفِ أبدًا من كنيسة الغرب، لا في الأمس ولا اليوم.

وقد أضاف المؤلّف ٣ ملاحق لزيادة الفائدة:
١ ـ المجامع المسكونيّة (ص ٢٣١- ٢٣٤).
٢ ـ ترجمة كلمات سترد في الموسوعة (ص ٢٣٥- ٢٥٦)، شرح فيها ٦٨ لفظًا. وهذا الملحق في نظري من أضعف ما يمكن، سواء كان في اختياره للكلمات، أو في

ترجمته لنا. فما أهمّيّة «الأيكزومولوجيز» (٤) و«الباتريباسيان» (٥) و«المختارون المرذولون» (sic!) (Pistiques Hyliques) (٦) و«البيغار» (٨) و«البيغين» (٩) إلخ. ثمّ لماذا لا يقول «المدافعون» (عوض الأبولوجيست)، و«الاعتراف» (عوض الأيكزومولوجيز)، و«الشتات» (عوض الدياسپورا)، ومرقيون (عوض مارسيون)، والتوبة (عوض الميتانويا)، وعصر التنوير (عوض الاومكلارونغ!)، إلخ.

ـ الألفاظ اليونانيّة والسريانيّة المتداولة كنسيًّا (ص ٢٥٧ـ ٢٦٧)، ذكر منها ٧٣ مصطلحًا. ويا حبّذا لو أضاف إليها المصطلحات القبطيّة (راجع كُتيّب قاموس المصطلحات الكنسيّة الذي نشرته كنيسة الشهيد العظيم مار جرجس باسبورتنج، الإسكندريّة ١٩٨٦، أو قاموس Georg GRAF الشهير المطبوع في لوڤان سنة ١٩٥٤، في CSCO رقم ١٤٧).

وقد كرّر المؤلّفُ، ويا للأسف، هذه الملاحق الثلاث التي تشغل ٤٠ صفحة في كلّ كتاب من كُتب السلسلة. وهو في نظري «حشو» غير مقبول. ونأمل ألّا يستمرّ المؤلّف على هذا النمط. فالمنطق السليم يتطلّب أن تُفرز هذه الملاحق في كُتيّب صغير، يلجأ إليه مَن شاء من القرّاء. ولكنّي لا أرى ذلك مُجديًا إن لم يُعَدِ النظرُ في الملحقات، لا سيّما الثاني منها.

أمّا عن أسلوب الكتاب، فكنّا نتمنّاه أوضح، مكوّنًا من فقرات صغيرة، إذ بعضُ الفقرات يمتدّ على صفحتين أو أكثر (فمثلًا الصفحات ٩ إلى ١٧ تتألّف من فقرتين فقط لا غير!). كلّ هذا يدلّ على سرعة في العمل وقلّة إتقان.

كتب الموسوعة خالية من الحواشي. وسيجد القارئ مراجع (معظمها أجنبيّة) في نهاية كلّ كتاب، ممّا يزيد من قيمتها، وإن كانت تتوقّف غالبًا في الستّينات.

* * *

أمّا كتب الموسوعة، فتتبع أسلوبًا جيّدًا مفيدًا. يقدّم الأب رحمه المفكّرَ (حياته وفلسفته ولاهوته)، ثمّ ينقل إلينا مختارات من مؤلّفاته.

فالكتاب الثالث[1] خاصّ بمُفكّرَيْن يُدافعان عن المسيحيّة، هما يوستينوس الرومانيّ وأثينا غورس الأثينيّ. وقد أنشأ المؤلّف بحثًا قيّمًا عن يوستينوس (ص ١٥ـ ١٠٩)، حياته ومؤلّفاته، فلسفته ولاهوته. فعرض آراءه في الآب والابن والروح، في الملائكة والشياطين، في النفس البشريّة والحياة بعد الموت، في العماد والافخارستيّا. ثمّ ترجم ١٨ فقرة (ص ١١١ـ ١٢٧) من دفاعه الأوّل ومن حواره مع اليهوديّ تريفون، معنونًا كلّ فقرة. واتّبع منهجًا مُبسَّطًا لتقديم أثيناغورس، لم يميّز فيه بين العرض والمختارات، بل دمج المختارات في العرض (ص ١٣١ـ ١٥٢).

وأمّا الكتاب الرابع، فهو يشمل ثلاثة مفكّرين من القرن الثاني أيضًا، هم: هرماس،

---

(١) ظهر الكتاب الثاني ولكنّه لم يصلنا، وهو عن «إغناطيوس الأنطاكيّ...». وقد اطّلعنا في المقابل على الكتاب الخامس، وجاء التعريف عنه في المشرق ١٩٩٣، صفحة ٥٣٨ـ ٥٣٩.

وثاوفيلس الأنطاكيّ، وطَطْيانس السريانيّ (وقد «فَرْنَجَ» المؤلّفُ أسماءهما، فسمّاهما: تيوفيلوس وتاسيانوس! وهذا خلاف ما نجد في المصادر العربيّة). وقد اتّسع في تقديم كتاب «الراعي» لهرماس واختيار المختارات، لتوفّر الترجمة العربيّة لديه (ترجمة البطريرك إلياس معوَّض). ولكنّه ويا للأسف، لم يُعَنْوِن المختارات، كما كان قد فعل مع يوستينس، ربّما لأنّ البطريرك إلياس لم يضع عناوين! أمّا عن ثاوفيلس (ص ١٥٩ـ ١٨٢)، فلم يذكر المؤلّف أيّ نصّ، وكنّا نتمنّى لو ذكر بعض المختارات. وكذلك قدّم الأب رحمه دراسةً موجزة عن ططيانس، الذي اشتهر بوضع أوّل «رباعيّ» (Diatessaron) في تاريخ الكنيسة، إذ دمج الأناجيل الأربعة في نصّ واحد، واشتهر في العالم، ونُقل إلى عشرات اللغات. وجدير بالذكر أنّ الترجمة العربيّة (التي هي غالبًا من وَضْع الفيلسوف المفسّر اللاهوتيّ أبي الفَرَج عبدالله ابن الطيّب المتوفّى سنة ١٠٤٣) تعتبر من أهمّ المصادر لمعرفة الدياطسّرون.

والآن وقد قدّمنا هذه الكتب الثلاثة، وعلّقنا عليها بتعليقات متفرّقة، ماذا نقول؟ إنّ هذا العمل عملٌ مُهمّ، لا بدَّ منه. ويجب أن نشكر الأب جورج رحمه الذي تجرّأ على القيام به. ولكن هل الأسلوب المتّبع في هذه الموسوعة مناسب؟ أمن المعقول أن يقومَ شخص واحد بكتابة كلّ هذه الكتب، فثمّة الخطر في أن يُسرع في كتابتها ويقدّم دراسات على شيء من السطحيّة والكثير من الإهمال؟ إنّي أقترح أن يستعين الأب رحمه ببعض الإخوة والأخوات، من الدارسين والمترجمين، فيوزِّع العملَ عليهم، ويركّز كلُّ واحدٍ على مفكّر واحدٍ. كما أنّ عملًا مثل هذا في حاجة إلى منهجيّة واضحة، ثابتة، ذات قواعد معلومة. هنا أيضًا أرى الحاجة إلى الاستعانة بمَن له خبرة بمثل ذلك.

أخيرًا، شكرًا للأب جورج رحمه على هذه الموسوعة. فهي تَسُدُّ ثغرة في المكتبة العربيّة كان لا بدّ أن تُسَدَّ. أتمنّى له صبرًا وجلدًا لإتمام ما بدأه، وأتمنّى للموسوعة قرّاء كثيرين، من المسلمين والمسيحيّين، من هواة الفكر والتاريخ والدين.

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

ثيودورس، أسقُف المصِّيصة ومفسِّر الكتب الإلٰهيّة

تأليف د. بولس الفغالي

سلسلة «التراث السريانيّ»، رقم ٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ٢٢٤ صفحة

ثيودورس المصّيصيّ هو من آباء الكنيسة السريانيّة البارزين، فقد وُلد في أنطاكية وكان من رفاق يوحنّا الذهبيّ الفم، وتتلمذ الاثنان للمعلّم ديودورُس. رُسم ثيودورس كاهنًا في مدينة أنطاكية إلّا أنّه ما لبث أن اختير أسقفًا على بلدة المصّيصة من أعمال سوريا سنة ٣٩٣، وتوفّاه الله حوالى السنة ٤٣٨ بعد جهاد طويل من أجل كنيسته، ومعاناة فكريّة لاهوتيّة روحيّة أبرزت قدراته في هذا المجال.

كتاب الدكتور بولس الفغالي، وهو الثالث في سلسلة «التراث السريانيّ»، سلّط الضوء، من خلال معالجة علميّة تستند إلى مراجع ومصادر هامّة، على وجه ثيودورس الراعي الذي كرّس وقتًا من حياته للوعظ والإرشاد والتعليم (العظات التعليميّة)، وكذلك على

ما حقّقه ثيودورس في مجال تفسير الكتاب المقدّس (كتفسير المزامير وإنجيل يوحنّا وسفر التكوين...). يُجمع الاختصاصيّون في التراث السريانيّ، الروحيّ اللاهوتيّ، على القول بأنّ ثيودورس كان مفسّرًا من الطراز الأوّل فتحلّى بصفتين أساسيّتين هما البحث عن المُعطى الحرفيّ وتسلسل الأفكار، أو المعنى الدقيق والمنطق، أو الوضوح والتوازن. وهو كذلك عُرف كعالم في اللاهوت، عالم جريء في مجال الدلالة على التجسّد، حيث إنّ يسوع المسيح هو «الإنسان المأخوذ والكلمة الآخذ» في واقع واحد غير متجزّئ.

إنّ أرثوذكسيّة هذا السريانيّ الفذّ ارتبطت، إثر وفاته، بمصير نسطور الذي أدين في مجمع أفسس (٤٣١)، فسهُلَ الأمر على مجمع القسطنطينيّة سنة ٥٥٣ في أن يحكم على مقالات كتبها ثيودورس حول علاقة الطبيعتين الإلهيّة والإنسانيّة في المسيح.

س. دكّاش

Pour un «Oriens Christianus» novus
Répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux
par Jean-Maurice FIEY, Coll. «Beiruter Texte und Studien», Beyrouth, 1949, 286 pages

في سنة ١٧٤٠ نشر الأب ميشيل لوكيان (LEQUIEN) الدُّومنيكيّ كتابًا ضخمًا في ثلاثة مجلّدات كبيرة تحت عنوان: الشرق المسيحيّ، أُعيد طبعه لأهمّيّته سنة ١٩٥٨. وهو عبارة عن موسوعة جغرافيّة، ذكر فيها المؤلّف كلّ المدن والقرى التي كانت مقرًّا أسقفيًّا يومًا ما، مع ذكر أساقفتها. ومن البديهيّ أنّ عملًا مثل هذا يحتاج إلى مراجعاتٍ مستمرّة، لدمج المعلومات الجديدة فيه.

كتاب الأب جان موريس فييه (FIEY) يهدف إلى تكملة قسم من المجلّد الثاني وتصحيح أخطائه، وهو القسم الخاصّ بالكنائس السريانيّة، الشرقيّة (الأشوريّة والكلدانيّة) والغربيّة (السريان الأرثوذكس والكاثوليك)، ما عدا الكنيسة المارونيّة إذ لم يتخصّص المؤلّف فيها.

يتألّف الكتاب من جزءين: الأوّل (ص ٤٤- ١٤٥) خاصّ بالمشارقة، والثاني (١٤٧- ٢٨٤) بالمغاربة. وكلّ جزء مرتّب ترتيبًا أبجديًّا، وفقًا لأسماء المدن بالفرنسيّة، فيسهل على القارئ إيجاد مطلبه. يذكر المؤلّف في كلّ بندٍ أو مادّة ما استجدّ عنده، مع سرد دقيقٍ لجميع المراجع المتوفّرة بشتّى اللغات. ونظرًا إلى سعة اطّلاع المؤلّف، وأبحاثه العديدة السابقة في هذا المجال، أصبح الكتابُ كنزًا ثمينًا لا يُستغنى عنه، لا سيّما وأنّ المؤلّف أضاف إليه جدولًا يذكر جميع البطاركة وملوك الروم وملوك الفرس بتواريخهم، نقله من بحث للأب بولس هندو.

إلّا أنّنا كنّا نتمنّى بعض الإضافات والتعديلات:

١ - وضع فهرس أبجديّ للبلدان، وللأعلام، وفهرسًا بحسب البلاد (فارس، العراق، لبنان، سوريا، إلخ) تُذكر فيه البلدان.

٢ - وضع جدول بالاختصارات المستعملة (D.T.C., D.H.G.E, I.E, O.C, P.O.C.) إلخ...

٣ - إستعمال أسلوب علميّ لكتابة الأماكن والأعلام بالحروف اللاتينيّة، فيؤسف أنّ

المؤلّف لم يستعمل ما يسمّى بـ transcription phonétique، فلا يمكن تمييز المفخّمات (ح ص ض ط ظ) عن الحروف غير المفخّمة، وحروف المدّ عن الأصوات القصيرة، إلخ.

٤ ـ يا حبّذا لو أعطانا المؤلّف كتابًا آخر كاملًا، لا يكون بمثابة ملحق لكتاب لوكيان، بل يجمع ما جاء في الكتابين في كتابٍ واحد.

وعلى كلٍّ، فهذا العمل، على علّاته، مرجعٌ أساسيّ لكلّ باحثٍ في التراث السريانيّ وفي تاريخ الكنائس الشرقيّة. نتمنّى له انتشارًا واسعًا، شاكرين المؤلّف على جهده الجبّار.

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

نقلها عن الأصل اللاتينيّ

المطران يوحنّا منصور والمطران كيرلّس سليم بسترس والأب حنّا الفاخوري

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه وبيروت، ١٩٩٣، ٩١٦ صفحة، مجلّد

لطالما انتظرنا صدور هذه المجموعة في نصّها العربيّ، لا سيّما أنّ الأصل اللاتينيّ أعلن رسميًّا في ١٨ تشرين الأوّل ١٩٩٠، أي منذ ثلاث سنوات ونيّف. وكنّا نعلم أنّ هناك ترجمة يقوم بها في مصر، وبتفويض من السلطات الكنسيّة، لجنة من المختصّين، إلّا أنّها تأخّرت لأسباب نجهلها، حتّى جاءت ترجمة المكتبة البولسيّة. ولا ضير أن يكون لدينا في المستقبل أكثر من ترجمة ما دامت السلطات الكنسيّة توافق على ذلك، ... ومعلوم أنّ في ذلك التنوّع جمالًا.

يتقدّم المجموعة إعلان لقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني يبيّن اهتمام الكنيسة الجامعة الدائم بشؤون الكنائس الشرقيّة وقوانينها، ويُظهر تاريخ تكوين المجموعة الحاليّة في شتّى مراحلها منذ البدايات حتّى أيّامنا. وممّا يجدر التنويه به أنّ هذه المجموعة أعيد النظر فيها مرارًا وتكرارًا بعد مراجعات متعدّدة واستشارات دوريّة، وقد «وضعها الشرقيّون أنفسهم» على ما ورد بقلم البابا نفسه.

تتكوّن المجموعة من ثلاثين بابًا (ينقسم كلّ منها إلى عدّة فصول) تنطلق من «المؤمنين بالمسيح وما لهم وما عليهم جميعًا من حقوق وواجبات» إلى «التقادم ـ prescription ـ وحساب الوقت»، مرورًا بالسلطة والأبرشيّات والرهبانيّات والأسرار والمحاكمات وما إلى ذلك.

من حسنات هذه الطبعة أنّها، بالإضافة إلى إخراجها الأنيق، صدرت بهمّة ثلاثة من الأئمّة المعروفين، أوّلهم قانونيّ، والثاني لاهوتيّ، والثالث لغويّ، بحيث يكمّل أحدهم الآخر ويؤمّن، لعملهم المشترك، عناصر الدقّة العلميّة والفكريّة إلى جانب طلاوة الأسلوب.

ومن ميزات الطبعة أيضًا: معجم للألفاظ القانونيّة الواردة في النصّ، قسمه الأوّل عربيّ ـ لاتينيّ (ص ٨٠٧ـ ٨١٨) وقسمه الثاني لاتينيّ ـ عربيّ (ص ٨١٩ـ ٨٥٤).

وثمّة (ص ٨٥٥ـ ٩٠٥) جدول مفيد يبرز توافق القوانين بين هذه المجموعة الجديدة ومجموعة الحقّ القانونيّ الشرقيّ السابق ومجموعة الحقّ القانونيّ اللاتينيّ.

كذلك يُثنى على سلاسة الأسلوب ومراعاة الترجمة جانب الدقّة على وجه الإجمال، مع ما يطرأ من خلل على كلّ عمل من هذا النوع ـ إذ الكمال لله وحده. فعلى سبيل المثال نشير إلى الطريقة السقيمة الدارجة لنقل العبارة اللاتينيّة non solum... sed etiam بأن تؤدّى على النحو الآتي: «ليس فقط... وإنّما». فقد جاء في نصّ القانون ١١٤٩: «هو مدرَّع ليس فقط بحقّ الادّعاء وإنّما بالدفع أيضًا»، في حين ينبغي القول: «... لا بحقّ الادّعاء فقط، بل بالدفع أيضًا» (أطلب كذلك القانون ١٥٤١ وسواه...)

وكذلك لنا مآخذ (وإن لم تكن أساسيّة) على طريقة تعريب الأعلام، إذ لم ندرِ هل كان النقلة قد راعوا فيها أسسًا منطقيّة. فلئن أوردوا (ص ٢٠) اسم الأسقف «إميل» عيد على ما عهدناه، دون تحويره بالتعريب، فلماذا شوّهوا اسم الأب جوجيك فدعوه «إيفانوس»، وكان الأولى بهم ترك الاسم على صيغته الأصليّة «إيفان» كما هو مألوف في نقل الأسماء المعاصرة (هل نقول: السيّد «فرنسيس» ميتران، أو السيّد «غليوم» كليتون، أو ندعو رئيس وزراء الإنكليز «يوحنّا» مايجُر؟) وكذلك سمّوا الكردينال بانتشلّي (ص ١٨) «إفجانيوس» وهي لعمري صيغة مستغربة لا سيّما أنّها عُرّبت مرورًا باللفظ اليونانيّ، في حين كان الأبسط تركها على صيغتها الأصليّة الإيطاليّة التي بات الجميع يعرفونها: أوجانيو. ولو ساروا دومًا على طريقتهم المتّبعة أعلاه لتوجّب عليهم تسمية الكردينال باريكاتيل (ص ١٩) «يوسف» لا «جوزف» كما فعلوا...

إلاّ أنّ تلك الهنات ما هي سوى ذرّة في مقابل الوزنات الثقيلة التي حملتها لنا هذه الترجمة. وقد وُفّق أصحابها وأصدروها مشكورين في مهلة قياسيّة، وهي جدّ مفيدة للإكليريكيّين والمحامين والباحثين في شؤون الكنيسة على اختلافها.

أ. ك. ح.

التجسّد فيض المحبّة

تأليف المطرانين يوسف ريّا وكيرلّس بسترس

سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، رقم ١٤، منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٣، ١٥١ صفحة

هذا المؤلّف دراسة وجيزة للتجسّد ولوجوه تطبيق نتائجه في حياتنا، وُضع بطريقة واضحة مبسّطة ليكون في متناول القارئ المثقّف غير المتخصّص.

في القسم الأوّل منه، وعنوانه «ابن الله يصير ابن الإنسان»، ينتقل الكاتبان من البحث اللاهوتيّ في التجسّد (ابن الله يصير ابن الإنسان) إلى الوجوه التي اتّخذها هذا التجسُّد (حكاية التجسّد ـ إشعاع التجسّد ـ الأيقونة ـ مسكن التجسّد الكنيسةُ هيكل الله).

وفي القسم الثاني، وعنوانه «كلمة الله يصير كلمة الإنسان»، يبحث الكاتبان في رسالة

الإنجيل ودوره في الليترجية، ثمّ يتقلان الى التصوُّف في شتّى الميادين، وينتهيان بالكلام على الملكوت.

أ. ص. ح.

لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينيّة

نشأته ـ تطوّره ـ مضمونه

تأليف الأب وليم سيدهم اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٧٥ صفحة

يسعى المؤلّف إلى سرد الأمور في واقعها، وإلى إظهار ردّات الفعل الرسميّة وغير الرسميّة، وكيف شقّ لاهوت التحرير طريقه بثبات مستندًا إلى تفسير خاصّ للكتاب المقدّس وغير آبِهٍ تمامًا للجدليّة المادّيّة ونتائجها. وقد طالما وصم بوصمة الماركسيّة، إلاّ أنّ المراحل التي مرّ بها تنمّ عن إرادة صادقة في تفسير المسيح الذي تميّزت مسيحانيّته بأنّها تهتمّ بالفقراء والمظلومين وتسعى إلى إعطائهم حقوقهم المشروعة.

وبالإضافة إلى ما قام به الأب سيدهم من تحاليل، فإنّه نشر مقاطع مستفيضة من الرسالة الخطيرة التي كتبها الأب بدرو أرّوبه الرئيس العامّ السابق على الرهبانيّة اليسوعيّة متوجّهًا إلى أبنائه في أمريكا اللاتينيّة ـ، وفيها من عمق التحليل وبعد النظر وسديد التوجيه وخالص الروحانيّة ما يجعلها وثيقة أساسيّة لا يستغنى عنها في هذا المجال.

كتاب الأب سيدهم، على اقتضابه، عرض واضح متكامل مفيد لمَن يريد الاطّلاع على مدرسة لاهوتيّة مثّلت دورًا لا يستهان به، وذكّرت الكنيسة أنّه يتوجّب عليها أن تفتح نوافذها لكلّ فكر ينبع من حياة البشر ومعاناتهم نيقودهم في مسيرتهم الأرضيّة نحو ما يرفعهم إلى العلاء.

إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ

إلهي لا نفع له... مديح المجّانيّة

تأليف الأب شارل دُلِبه اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة الخوري يوحنّا الحلو

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، ١٨٥ صفحة

قد يجفل بعض قرّاء القسم الأوّل من العنوان! هل يُعقل أن يكون الله غير نافع؟ فيسارع القسم الثاني إلى الطمأنة: إلهي هو المجّانيّة التامّة. والمجّانيّة لا تبغي نفعًا ولا يُبتغى منها نفع. المجّانيّة هي والمحبّة صنوان، وإن طُلب من المحبّة نفعًا شوّهت.

خير ما نعرّف به طروحات هذا الكتاب أن ننقل ما ورد تأكيدًا لها بقلم الأب فرنسوا ڤاريون في آخر مؤلّف طُبع له ـ بعد وفاته ـ سنة ١٩٩٢ بعنوان Vivre le Christianisme (منشورات Centurion، باريس، صفحة ٥١): «مديح الله هو أيضًا ـ تمالكوا عن التشكّك ـ

الاعتراف بأنّه لا نفع له. الله لا نفع له. وإنّنا لندعم الإلحاد عندما نتكلّم على إله ينفع شؤوننا البشريّة. فيثلُ ذلك المفهوم يفضي بنا إلى مسيح إنْ هو إلّا رائد ثورة اجتماعيّة وسياسيّة. والأفكار المماثلة كثيرة في أيّامنا. إلهٌ نافع... إلى أن ندرك أنّه لا نفع له البتّة. فعلى صعيد الثورة الاشتراكيّة، من الممكن الاستغناء عنه تمامًا. (...) كتب الأب فالاديه في مقال ظهر له في مجلّة دراسات (Etudes) وكان له صدى بعيد: «لا نتكلّم على الله كلامًا حقًّا إن صوّرناه بصورة قدرة تخدم شؤوننا. فصورة الله تتشوّه إن كانت صورة إله نافع. والإيمان المسيحيّ يقودنا إلى الاعتراف بالله على أنّه الله». تلك هي المجّانيّة».

ك. ح.

المسيح والعذراء في الصوفانيّة

تأليف الأب إميل الحاجّ البولسيّ

سلسلة «الشهود»، رقم ٤١، المنشورات البولسيّة، جونيه ـ بيروت، ١٩٩٣، ١٨٩ صفحة

الأب إميل الحاج كاتب مخصاب له ما يربو على العشرين كتابًا، تجمع بين المتعة والفائدة الروحيّة والأدبيّة، فضلًا عمّا يوشّحها من أسلوب ناصع البيان. وكتابه الأخير عن «المسيح والعذراء في الصوفانيّة» يبغي تسليط الأضواء على تلك الظاهرة الخارقة التي شغلت الناس، في دمشق خاصّة، منذ عشر سنوات ونيّف، وهي سيلان الزيت من يدي السيّدة ميرنا الأخرس نظّور بتواتر ملحوظ، مرفقًا في بعض المناسبات بظهور آثار دامية على جسمها. وكتيّب الأب الحاجّ يسعى جاهدًا في ألّا يصدر حكمه في الموضوع، علمًا أنّه يروي الأحداث بحماسة وتأثّر ملحوظين. والكنيسة الرسميّة، هي أيضًا، لم تقل كلمة الفصل حتّى الآن لأنّها ما زالت تتابع الظاهرة باهتمام وتروٍّ على مألوف عادتها. وقد لفت نظرنا، بين ما أدلى به الشهود العيان، ما قاله الأب علم إلياس العلم (ص ١٢٨ـ ١٣٩) فهو يدعو إلى الفطنة مع احترام أصحاب العلاقة، وإلى الترقّب في الصلاة، وإلى الخضوع لما تقرّه الكنيسة. ومن هذا المنطلق، ومع رغبتنا المخلصة في أن يتمجّد الله وتكرّم العذراء من خلال ظاهرة الصوفانيّة، كنّا نتمنّى لو لم ينعت المؤلّف الزيت المعنيّ «بالزيت المقدّس»، مستبقًا بذلك قرار الكنيسة. وإنّه، على كلّ حال، لمشكور.

ك. ح.

المسيح في مرآة العصر

تأليف ليو تاكسل ـ ترجمة حسّان إسحق

توزيع مكتبة اليراع، طرطوس (سورية)، ١٩٩٣، ٤٤٥ صفحة

وا خجلاه! ويا لهفي على المؤلّف والمؤلَّف، وعلى الناشر وما نشَر. فهذا الكتاب هو في الحقيقة، كما سنبيّنه، وصمة عار في جبين كاتبه، ولا يشرّف ناشرَه: ليس فيه

مقدار ذرّة من العلم ولا قطرة من ماء الحياء، بل هو نسيج من شِبه الاطّلاع، وأنصاف المداخلات النقديّة لا بل أرباعها، والكثير من الكلام الخبيث والطعن المبطّن يوجَّه إلى أقدس المقدّسات في شخص السيّد المسيح.

تُرى ما الذي دهى «مكتبة اليراع» في طرطوس فجعلها تدفع إلى القرّاء هذا الكتاب؟ أهي قيمته العلميّة؟ أهي الرغبة في النيل من معتقدات المسيحيّين؟ ففي كلا الافتراضين إنّها مذنبة وذنبها جسيم.

يدّعي مصنّف الكتاب أنّه يبحث في الإنجيل بحثًا علميًّا، فيُلحِق بعنوانه الأساسيّ السؤالَ التالي: «الإنجيل كتاب مقدّس أم جَمْع من الأساطير؟» وبالطبع لا تمرّ صفحة من صفحات الكتاب إلّا ويُظهر فيها المؤلّف «العلّامة» أنّ الإنجيل أسطورة ومجموعة خرافات. ولكن، ما دمنا نذكر المؤلّف العلّامة، فمَن هو يا تُرى، وما اسم كتابه في لغته الأصليّة؟ ليس من إشارة في النسخة العربيّة، وبحسب ما نعرفه عن مؤلّفات أخرى أصدرها الكاتب، فمصنّفه وُضع منذ ما يقارب المائة سنة، وصاحبه غير معروف البتّة في أوساط علماء الكتاب المقدّس. أمّا علمه المزعوم فلا يرتكز إلّا على إحصاء ما يبدو له متناقضات في الإنجيل، في حين أنّ أصغر المطّلعين اليوم في هذا الميدان يعرف أنّ هناك فنونًا أدبيّة في كتابة الأسفار المقدّسة ولا ينبغي الأخذ دومًا بحرفيّة النصوص.

ولكنّ الأخطر في هذا الكتاب هو غير ذلك. فلو اكتفى صاحبه بمناقشة صحّة الأناجيل من الوجهة العلميّة ـ حتّى المزعومة ـ لسامحناه. فلن يضيرنا أن يرفض أحدهم معتقدنا سواء استند إلى العلم أو لم يستند، فهو حرّ ونحترم حرّيّته. إلّا أنّنا لا نقبل أن يقضي سحابة كتابه ساخرًا هازئًا من شخص هو أكرم الأشخاص عند المسيحيّين، فضلًا عمّا يكنّ له أخوتنا المسلمون من احترام وإجلال. كيف يسمح هذا الكاتب لنفسه أن يلصق بشخص السيّد المسيح كلّ التهم التي يزخر بها مصنّفه. فيسوع ثمّة يدعى دومًا «ابن الحمامة» أو «الكلمة السائرة على قدمين». وهو، بحسب الكاتب، عديم التواضع والمنطق (ص ١٤٤ـ ١٤٥)، وتعاليمه غامضة «وأفكاره الأخلاقيّة فيها، مثلُ حبّات الجواهر النادرة الملقاة في كومة هائلة من النفايات» (ص ١٧٣). فالمسيحيّة هي مراءاة ولا أخلاقيّة (١٧٥)، والمسيح نفسه مشكوك في سلوكه وأخلاقه، إن ساعدتْه النسوةُ التقيّات بأموالهنّ فلأغراض مشبوهة، وإن رأف بالخاطئات والزواني فلكي يقيم معهنّ علاقات حميمة (١١١ـ ١١٢ و ١٨٩ـ ١٩٠)، وإن كان يؤثر يوحنّا بن زبدى على سائر الرسل، فلنوايا مُبيّتة غير صافية (٢٤٦). كما أنّ العجائب التي صنعها يسوع هي هراء بهراء، وجلّ ما وجده الكاتب ليحكم على تحويل الماء خمرًا في قانا الجليل هو أنّه «بهذا يكون يسوع قد أفاد السكارى» (٧٨).

لا داعي إلى الإطالة في سرد تلك المخزيات، إلّا أنّنا نشير قبل إسدال ستار الحياء

إلى أنّ رداءة المضمون يوازيها رداءة في النصّ العربيّ. فمن الواضح أنّ الترجمة أُجريت على عجل ـ لأغراض تجاريّة؟ ـ ولم يأتِ التدقيق اللغويّ، المنوّه به في مطلع الكتاب، بنتيجة تذكر. فالأغلاط اللغويّة والنحويّة تُعدُّ بالعشرات، نذكر بعضًا منها فقط على سبيل المثال: «الهزىء» بدلاً «من الهزء» (٥٩)، «للأسف لا» بدلاً من «لا، ويا للأسف» (٦٠)، «لن يكون النبيّ نبيًا بالنسبة لأخيه» بدلاً من «لن يكون النبيّ نبيًا في نظر أخيه» (٦١)، «يتقدّم له حجرًا أملسًا» بدلاً من «... أملسَ» (٧٦)، «يتبّلان بعضهما» عوضًا عن «يقبّل أحدهما الآخر» أو «يتبادلان القُبل» (٩٦)، «صيّادوا الكلاب» عوضًا عن «صيّادو...» (١٣٢)، «كان القاربان مملوءان» (١٣٢)، «كان هؤلاء الموظّفين» (١٤١)، «الرزائل» (١٤٣)، «يمكن للمرىء» (٤٢١)، «اللغات الخمس عشر» (٤٢١)، إلخ، إلخ.

ختامًا نكرّر ما سبق أن قلناه: إنّنا نستنكر أشدّ الاستنكار إصدار مثل هذا الكتاب إنْ لافتقاره إلى كلّ مقوّمات العلم من معلومات ومنهجيّة ومواكبة للدراسات الحديثة، وإن لتهجّمه السافر على رموزنا المقدّسة وتمريغه في الحمأة يسوع بن مريم الذي يجلّه المسيحيّ والمسلم على حدّ سواء، والذي باسمه ومثله نطلب المغفرة للكاتب (لأنّه ممّن «لا يعرفون ما يفعلون»)، وللناشر الارعواء عسى أن يحترم شعور مواطنيه أيًا كانت ملّتهم.

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر **المشرق** مرّتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة **المشرق**.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	٧ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٢ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٠ دولارًا أميركيًّا
في أميركا	٣٥ دولارًا أميركيًّا

Abonnement annuel (frais de port compris)

Liban et Syrie	7 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	22 dollars US
Europe	30 dollars US
Amérique	35 dollars US

مجموعات «المشرق»

ثمّة أعداد قديمة من المشرق متوفّرة، بعضها في مجلّدات مكتملة، وبعضها متفرّق.

وهناك مجموعات كاملة من المجلّدات الأربعة والأربعين الأولى (١٨٩٨ - ١٩٥٠).

فيمكن مراجعة إدارة المجلّة في هذا الشأن.

Recensions de livres

SOMMAIRE